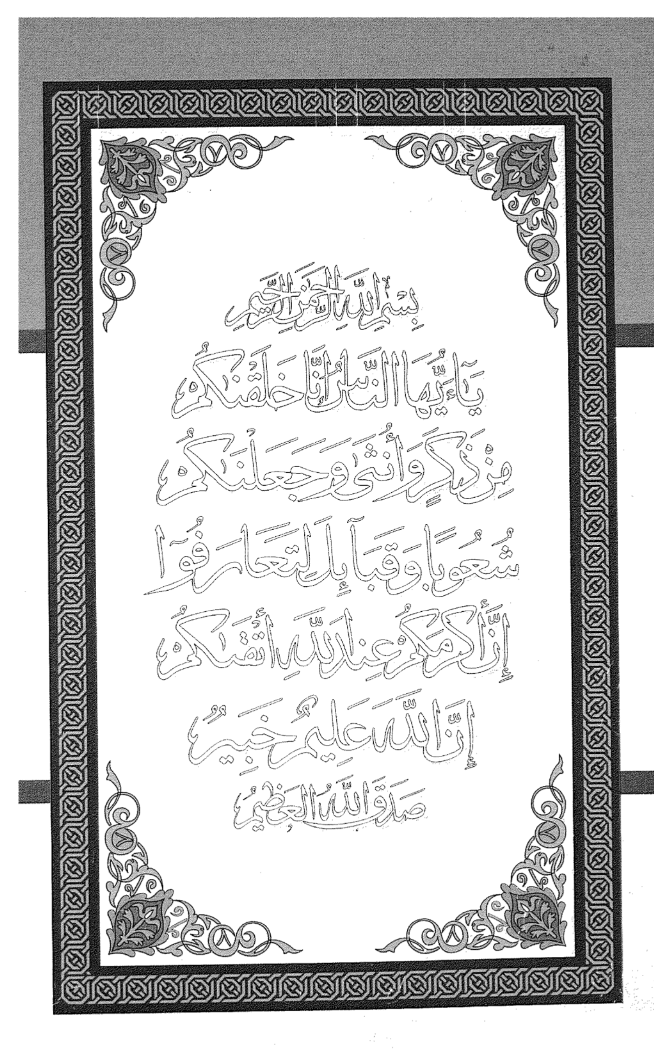
العدد العشرون
2003



مجلّة إسلاميّة - ثقافيّة - جامِعة - مُحكمة تصدُر سنويّاً

1371 مِن وفاةِ الرّسُول ﷺ الموافِق لعام 2003 مسيحي

- نسب المولود الناتج عن التلقيح الصّناعي
- السّلطة وإشكالية العلاقة بين الدّين والدّولة
- الجدل في المسائل العقديّة
- الأسكوريال والتراث العربي الإسلامي


بسم الله الرحمن الرحيم
يا أيها الناس إنا خلقناكم
من ذكر وأنثى وجعلناكم
شعوبا وقبائل لتعارفوا
إن أكرمكم عند الله أتقاكم
إن الله عليم خبير
صدق الله العظيم



مجلة كلية الدعوة الإسلامية

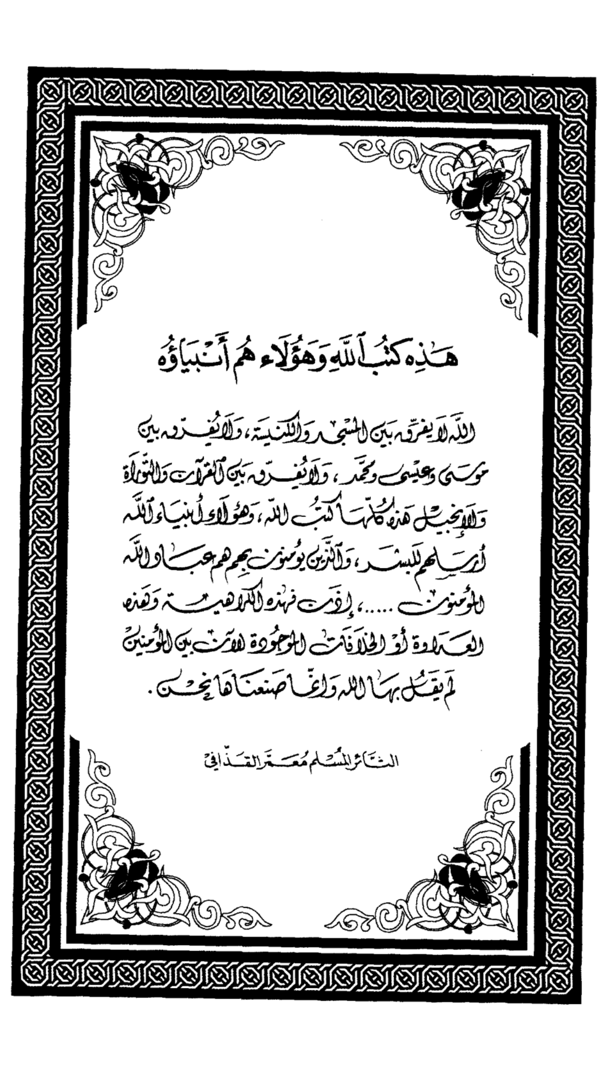
مجلة إسلامية - ثقافية - جامعة - محكمة تصدر سنويًا

العدد العشرون

1371 من وفاة الرسول ﷺ الموافق لعام 2003 مسيحي



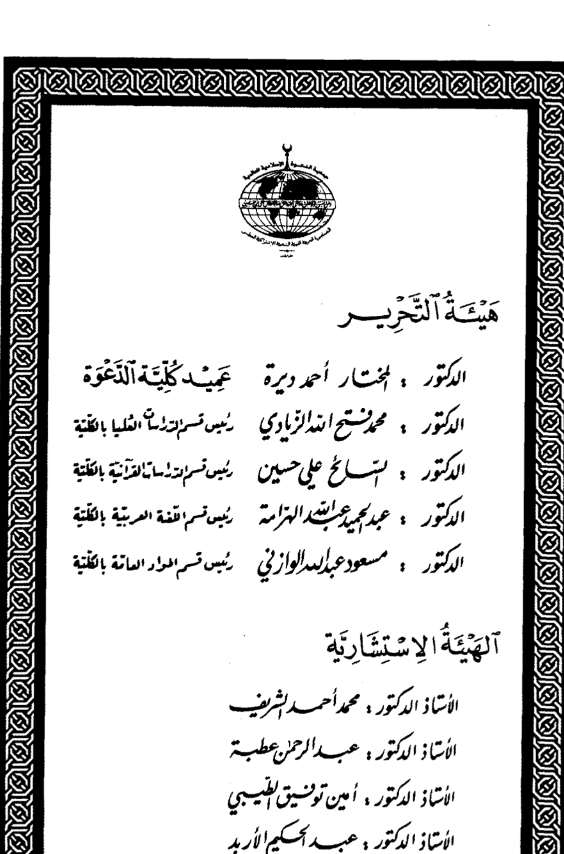
تصدر عن
كلية الدعوة الإسلامية
طرابلس - الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى



هذه كتب الله وهؤلاء هم أنبياؤه

الله لا يفرّق بين المسجد والكنيسة، ولا نُفرّق بين موسى وعيسى ومحمد، ولا نُفرّق بين القرآن والتوراة والإنجيل هذه كلها كتب الله، وهؤلاء أنبياء الله أرسلهم للبشر، والذين يؤمنون بهم هم عباد الله المؤمنون ..... إذن فهذه الكراهية وهذه العداوة أو الخلافات الموجودة الآن بين المؤمنين لم يقل بها الله وإنما صنعناها نحن.

الثائر المسلم معمر القذافي



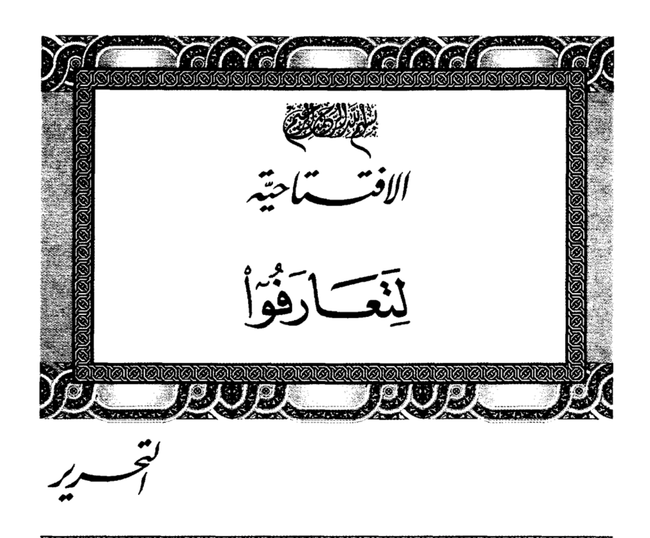
المقالات والدراساتُ الواردة في المجلَّةِ
تُعبّرُ عن آراءِ أصحابِهَا... والمجَلَّـةُ
تُرَحِبُ بِمُنَاقَشة تلك الآراءِ وإثرائِهَا.

المراسلات: الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى - طرابلس
كلية الدعوة الإسلامية - ص. ب: 71771 - بريد مصور (فاكس): 4800059
هاتف: 4802734 - شبكة المعلومات: E-mail: FACULTY@LTTNET.NET

ثمن النسخة: دينا ران ليبيان أو ما يعادلهما

المحتويات

● **المعارف الإسلامية**



منذ أن سطعت شمس الإسلام ودعوته للحوار والتفاهم والتعارف معلنة للملأ، موضحة للناس جميعاً أنّ التعارف بينهم غاية من غايات وجودهم، وسبباً من أسباب اجتماعهم وتآلفهم قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾[1].

ولعله من الصواب بمكان، أن تكون هذه الآية الكريمة وبهذا البيان الإلٰهي الشعار الإنساني العالمي الذي يجب أن تحتل مكان الصدارة في كل المحافل الدولية، وتعمل به هيئة الإمم المتحدة، ومجلس الأمن وغيرهما من المؤسسات الإنسانية العالمية.

ولما كانت هذه الدعوة أصيلة في كتاب الله عزَّ وجلَّ، وأساسية في شريعته

---

(1) سورة الحجرات، الآية: 13.

الموجهة إلى الناس كافة ضمن الفطرة الإنسانية الداعية إلى التعارف والتعاون. قال الله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾[2] كما تحث على الحوار والتفاهم والمجادلة بالتي هي أحسن قال الله تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[3].

والجدال المطلوب هنا لا يراد منه مصطلح المناطقة حيث يقوم جدالهم على الحوار للوصول إلى الانتصار والغلبة بالحق أو بالباطل، بل هو أقرب إلى المُناظرة التي تنشد الحقيقة وتلتزم بآدابها وشروطها، وتحترم المناظر ولا تبخسه حقه في الدفاع عن مبادئه وآرائه؛ للوصول إلى التعايش المشترك للإنسانية القائمة في الإسلام على أسس العدل والإنصاف. ولذا كانت شروط التعامل والتعارف بين البشر في الإسلام عادلة منصفة، تؤدي إلى الحوار الإيجابي، ومن هذه الشروط:

1 ـ التكافؤ والمساواة بين طرفي المعاملة، حيث لا فضل لعربي على أعجمي ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى والعمل الصالح، وقد أكد عليه النبي محمد ﷺ في خطبته المشهورة في حجة الوداع حيث قال: (يا أيها الناس إن ربكم واحد، وإن آباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لأحمر على أسود، ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى، إن أكرمكم عند الله أتقاكم)[4]، وهذا التفاضل بالتقوى؛ لا يحرم صاحب حق من حقه مهما كانت عقيدته، بل يؤكد تلك الحقوق ويدافع عنها، ولقد قام النبي ﷺ يوماً لجنازة مرت أمامه، فقيل له: إنها جنازة يهودي!!! فكان جوابه: أليست نفساً[5]، وكذلك نجد إنصاف الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه للقبطي الذي اشتكى إليه من معاملة ابن عمرو بن العاص حاكم مصر، أنموذجاً لمعاملة الدولة الإسلامية لغير المسلمين.

2 ـ احترام الآخر، وعدم المساس بعرضه وماله ودمه مسلماً كان أو غير مسلم قال الله تعالى: ﴿۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ

(2) سورة المائدة، الآية: 2.
(3) سورة العنكبوت، الآية: 46.
(4) رواه البيهقي.
(5) رواه البخاري.

﴿ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلۡنَٰهُمۡ عَلَىٰ كَثِيرٖ مِّمَّنۡ خَلَقۡنَا تَفۡضِيلٗا﴾[6] كما نجد التعبير القرآني العظيم في هذا الجانب بلفظ (الناس) الذي يشمل كل الأجناس والمعتقدات، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَبۡخَسُواْ ٱلنَّاسَ أَشۡيَآءَهُمۡ﴾[7]. وبهذا نجد أن الاعتداء على كرامة الإنسان وإيصال الأذى إليه هو اعتداء على الإنسانية جمعاء، قال الله تعالى: ﴿أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفۡسَۢا بِغَيۡرِ نَفۡسٍ أَوۡ فَسَادٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعٗا وَمَنۡ أَحۡيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحۡيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعٗاۚ﴾[8].

3 ـ تحريم الظلم بين الناس؛ دون اعتبار لانتماء المظلوم أو الظالم قال رسول الله ﷺ: «**والله لو سرقت فاطمة بنت محمد لقطعت يدها**» ثم تابع قائلاً: «إنما أهلك الذين من قبلكم أنهم إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الحقير أقاموا عليه الحد»[9].

والناظر لمجمل آيات القرآن الكريم بتدقيق وإحصاء يجد أن العقيدة الإسلامية مبنية على دفع الظلم لكثرة ما فيها من الآيات التي تحرمه وتنكره، ويكفينا أن القتال لم يُشرع فيها إلا لرفع لاظلم، والدفاع عن النفس، ودفع أذى الآخرين، والوقاية من ظلمهم، قال الله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمۡ ظُلِمُواْۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصۡرِهِمۡ لَقَدِيرٌ﴾[10]. وكما حرمت الآيات القرآنية الظلم حرمته الآحاديث النبوية الشريفة والأحاديث القدسية، قال الله تعالى في الحديث القدسي: (يا عبادي إني قد حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا)[11].

4 ـ أن يكون التعارف والتعاون لنصرة الحق وإزهاق الباطل، أو لتحقيق المصالح الإنسانية ذات النفع المشترك، بمدلول قول الله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡعُدۡوَٰنِۚ﴾[12].

---

(6) سورة الإسراء، الآية: 70.

(7) سورة هود، الآية: 85.

(8) سورة المائدة، الآية: 32.

(9) صحيح مسلم/ كتاب الحدود رقم 8 و9 رقم 1688 وفي البخاري فضائل أصحاب النبي ﷺ في الحدود رقم 6787.

(10) سورة الحج، الآية: 39.

(11) صحيح مسلم ـ كتاب البر رقم 55 الرقم المتسلسل 2077.

(12) سورة المائدة، الآية: 2.

فالعبرة في هذا الشرط بطبيعة التعاون المنشود، واقتصاره على ما ينفع الناس، وهو حقل واسع يشمل كل المجالات التي تحدث النفع للإنسانية، ولا تضيق إلا بما يمثل عدواناً صارخاً على قيم الحق والعدالة والخير والفضيلة.

5 ـ أن يكون التعاون فيما ينفع الناس في دنياهم أو أخراهم، وهو المفهوم من قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي ٱلْأَرْضِ﴾[13] ومن ثَمَّ فإن فكرة قيام مؤتمرات وملتقيات للتعارف والتعاون بين الناس تجد العديد من الأسس الثقافية والعقائدية الأصيلة في الإسلام، ولها من إمكانات النجاح حظوظ كبيرة أتاحها هذا الدين؛ بما كفله من إنصاف وعدل في معاملة الآخرين على تباين آرائهم واختلاف اتجاهاتهم ومصالحهم.

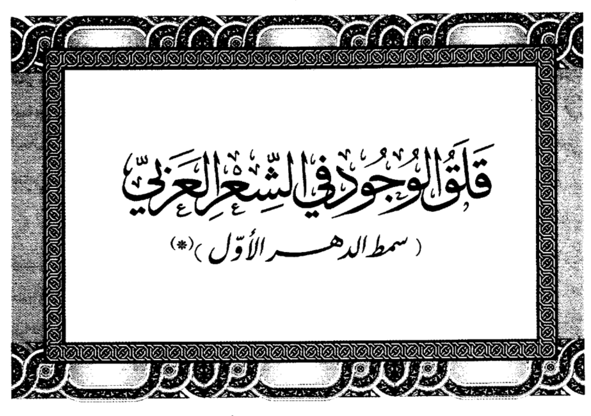
ومن يراجع أدبيات الحوار في الثقافة الإسلامية، ويقف على الأمثلة التاريخية التي صبغت علاقات المسلمين بغيرهم من الإمم، يجد من انعكاس تلك القيم النظرية على سلوك الأفراد والدول ما يبعث على الاعتزاز بتلك الثقافة وبالدين الذي أسسها. ففي الأندلس، كما في غيرها من البيئات الإسلامية، عاش المسلمون واليهود وغيرهم في دولة إسلامية واحدة، لا يخل بهم انتماؤهم إلى هذا الدين أو ذاك حتى وصل غير المسلمين إلى أعلى المناصب الإدارية، والاقتصادية والعلمية، ولا يمكن إدراك الفرق الكبير بين أثر الثقافة الإسلامية وغيرها في هذا الصدد، إلا بمقارنة ذلك مع محاكم التفتيش التي نصبت في إسبانيا مثلاً، وما ترتب عليها من اضطهاد عرقي وديني.

وستبقى الدعوة إلى التعارف الإنساني المتكافىء ساطعة بين أبرز مبادىء الثقافة الإسلامية، معربة عن تطلع هذا الدين إلى جمع البشرية على كلمة سواء تضمن لهم العدل والإنصاف، وتحذرهم من الظلم والعدوان. وبالتعارف والتعاون تحل النزاعات الإقليمية والطائفية، وتتم مواجهة الأمراض والمجاعات، وتحمى البيئة من الفساد. والحمد لله رب العالمين.

التحرير

---

(13) سورة الرعد، الآية: 17



الدكتور: كاظم محمد المحراث

النفس الإنسانية مجبولة في أصلها على الإحساس بما يحيط بها من همٍّ، ومذعنة منذ بواكير وقوعها تحت ضغط التوتر والقلق والاضطراب لما يتملكها

(*) سمط الدهر الأول، السمط: القلادة وخير النظم، وهذه قصيدة جاهلية قديمة، سمتها قريش قبل الإسلام بهذا الاسم لشدة إعجاب الناس بها، وبسببها أمر الخليفة الراشدي الثاني إقامة الحد على أحد المسلمين فجُلِد عشرين جلدة (أبو الفرج الأصبهاني، كتاب الأغاني، بيروت، مؤسسة جمال للطباعة، د.ت. ج21، ص203، وعدّها ابن خلدون من معلّقات العرب (ابن خلدون، كتاب العبر، بيروت، مؤسسة جمال للطباعة د.ت. ج1، ص509)، وبذلك أصبحت المعلقات عنده إحدى عشرة معلقة، ومطلعها:

هل ما علمت وما استودعت مكتوم   أم حبلها إذ نأتك اليوم مصروم؟

وهي لعلقمة الفحل، وهو شاعر من الجيل الجاهلي الأول، عاصر امرأ القيس وله معه مساجلات. وقد اعتمدنا ديوان علقمة بشرح الأعلم الشنتمري وبتحقيق لطفي الصقال ودرية الخطيب، حلب، دار الكتاب، 1969م في معاينة هذه القصيدة ونقلنا شواهدنا منه.

من ضيق ومعاناة. وتبدو محتاجة إلى تعاطي جرعاتٍ تحمل معطيات تمهيدية تتقرب بمقتضاها إلى ولوج عالم يعمُّهُ الأسى ويطفح بالخوف حين وقوعها تحت ضغط الكآبة الآنية، والانفعال الناتج عن معايشة خطر حقيقي يهدد الفرد في العالم الخارجي ويوقعه تحت تأثير قلق الواقع (Reality Anxiety)، أو حين تعاني من الانفصال عن الواقع (اغتراب Alienation).

وبعد وقوع شديد تحت تأثير تلك المخاوف، وشعور بتكاثف الهموم، تضيق النفس وتحمل صاحبها إلى الهروب والالتجاء إلى عالم أفسح، يخلع فيه مخاوفها وهمومها بقصد البحث عن معنى وغرض في الحياة والتخلص من أزمته الوجودية (Existential ego function)، وغالباً ما تكون القوى الغيبية العليا، أو المرأة، أو الخمرة، أو امتداح الذات، هي فسحة اللجوء.

وعلى ضوء هذا التأسيس يمكننا فهم طبيعة القلق المرافق لعلقمة الفحل في قصيدته الميمية التي أثنى عليها القدامى حتى أسموها (سمط الدهر الأول)، إذ يشرع منذ افتتاحها بمدّ خيط من التحسر على زمن فان، ثم يتحول إلى مشاعر الانشراح والسرور بتلاحق عجيب. وأضحى من حقنا ونحن نعي الجو النفسي العام للقصيدة ـ مناصرةُ الشاعر وتفسير ما يبدو متناقضاً في ظاهر وصفه. إذ إن إحساسه المضطرب، ومخاوفه الدفينة المتأتية من وقوعه، ووقوع الكائنات المحيطة به جميعاً، تحت تهديد خطير في العالم الخارجي يتمثل بالمعاناة من قسوة البيئة وافتراسها، أملى عليه حشد صور متناقضة من المباهج والمآسي، وأجبره على التحول السريع من حال إلى حال، وشجّعه على إشهار جملة من أسباب الاستعداد لمواجهة أمر مهم منذ الافتتاح.

وبدا ذلك الاستعداد ظاهراً في البكاء على ما فات من زمن، ومضمراً فيما نتلقاه من إضفاء معاني الجمال على ظعينته وما يكتنفها من ألوان زاهية، وعطور شذيّةٍ، بطريقة تجعلنا نقول: إنه كان يتخذ هذا الوصف بدافع الترويح عن النفس في مواجهة ما يعتمل في صدره من هموم، وإن لم يكن ذلك التفسير صحيحاً، فكيف يكون مستطاعاً الموازنة بين قيم المرأة الراحلة بالاغتسال والتزين والتعطر

والظهور بأبهى مظاهر الحسن، فيما تقف هي وأهلها وقبيلتها في مواجهة أشد حالات الافتراس البيئي؟

ومرة أخرى تتضافر مكونات الاستعداد في نفس الشاعر؛ حزناً ويأساً: بغزارة الدموع المنهمرة التي لا يملك السيطرة على انصبابها، رجاءً وفرحاً: بإمعانه في إظهار صفات النشاط والحيوية والاكتناز في ناقته. وما يدرينا فلعله أراد تمثل معاناته ـ الآن ـ بمعاناة ناقته في الماضي كي يتفاءل بما سيتحقق له في لاحق الأيام على صورة ما يراه في حال ناقته بين الأمس واليوم، تلك الناقة التي لم تكن هي أيضاً بمنأى عن الأحزان والمشاكل مثله، لكنها حين علا القطران جنبها تجاوزت تلك المحنة فشفيت وصَلُب عودها مرة أخرى. وندرك بالصور الأربع الآتية:

1 ـ إظهار مشاعر الأسى، والمساءلة الحزينة على زمن فان:

أم هل كبيرٌ بكى لم يقض عَبْرَته . إثرَ الأحبَّةِ يومَ البين مشكومُ؟[1]

يُقابلها ويتداخل معها:

2 ـ إظهار السرور في تخيل جمال الحبيبة الظاعنة:

يحملن أُتْرُجَّةً نَضَخُ العبير بها كأن تطيابها في الأنف مشمومُ

كأنّ فارةَ مسكٍ في مفارِقِها للباسط المتعاطي وهو مزكومُ[2]

3 ـ البكاء على فراق الأحبة:

فالعينُ مني كأنْ غربٌ تحط به دهماءُ حاركُها بالقِتبِ مخزومُ[3]

يقابلها ويتداخل معها أيضاً:

---

(1) مشكوم: من شكم الفرس إذا وضع الشكيمة في فمه، كناية عن أنه لا يستطيع اللحاق بالأحبة.

(2) أترجّة: نوع من الثمر، كناية عن امرأة. يقول: من بسط يده إلى هذه المرأة نالها من طيب ريحها، ولو كان مزكوم لم يمنعه زكامه من ذلك.

(3) الغرب: الدلو الضخمة، الدهماء: الناقة السوداء لما شملها من بقايا القطران، ترسيم: أثر، حاركها: جانبها، القتب: الرحل الذي يوضع على ظهر الناقة، مخزوم: مثقوب. شبّه انهمار دموعه بالماء المنساب من وعاء ضخم مثقوب تحمله ناقة على ظهرها.

4 ـ التفاؤل بالمستقبل، وذلك على صورة ما يراه في تحول ناقته من حال الشقاء إلى حال النعيم:

11 ـ قد أدبرَ العَرُّ عنها وهي شاملها
من ناصع القطران الصرف تدسيم

12 ـ تسقي مذانبَ قد زالت عصيفتُها
حدورُها من أتيِّ الماء مطمومُ

9 ـ قد عُرّيت حقبة حتى استطفّ لها
كتر كحافة كير القين ملمومُ

10 ـ كأنّ غِسْلة خطميّ بمشفرها
في الخدِّ منها وفي اللَّحيَين تلغيمُ[4]

إن نفسية الشاعر مقبلة على احتواء بعض حالات الهموم، وإن بدت تلك الصور متداخلة ومتنافرة بآن، وليس على حاملها (الشاعر) إلا تكثيف الضخ في ما يزيد من إمكانية ذلك التقبّل. وفعلاً، فإن علقمة لم يكن ضنيناً في إشاعة مظاهر الترويض، ولم تكن عبقريته الشعرية شحيحة في إمداد قصيدته تلك بأفكار ودلالات تقنع المتلقي بإدراك نسج الاتصال النفسي الممتد بين أجزائها. وإذا كان بعض النقاد القدامى ممن استبعدوا الوحدة الموضوعية في النص الشعري قد انبهروا بحسن تخلص الشعراء من لوحة إلى أخرى في قصائدهم الطويلة[5]، فربما يكون من ضمن ذلك الانبهار ما يَرَوْنَه في حسن تخلص علقمة

(4) العرّ: داء يصيب الإبل وهو الجرب، الحدور: المكان الذي تنحدر منه، الماء المطموم: الماء المحبوس، استطفّ: ارتفع، كتر: السنام، كير القين: منفاخ الحداد، يقول: عريت هذه الناقة من رحلها بسبب مرضها فلم تركب فترة من الزمان، خطمى: ما يغسل به الرأس، غسلة: صبغة، اللحيين: جانباً وجه الناقة، تلغيم: بقايا، المشفر: شفة الناقة. وقد جرى التصرف بتقديم بعض الأبيات على بعضها الآخر لتلائم السياق الذي نتصوره، لكن ذلك لا يعني اعتراضاً على صورة ترتيبها في الديوان.

(5) يقول ابن طباطبا في كتابه عيار الشعر، تحقيق: عباس عبد الساتر، بيروت، دار الكتب العلمية، 1982، ص115. (ومن الأبيات التي تخلص بها قائلوها إلى المعاني التي أرادوها من مديح =

من لوحة الناقة إلى لوحة الغزل حين انتهى إلى تبرير غزارة دموعه وانهمارها بسبب ما يعانيه من ذكر سلمى:

8 - فـالـعـيـنُ مـنـي كـأنْ غـربٌ تـحـطّ بـه
دهـمـاءُ حـاركُـهـا بـالـقِـتـبِ مـخـزومُ

13 - مـن ذكـر سـلـمـى ومـا ذكـري الأوان لـهـا
إلا الـسِّـفـاهُ وظـنُّ الـغـيـبِ تـرجـيـمُ[6]

وربما (أيضاً) عوّلوا كثيراً على حرف الجر (من) وانبهروا ببراعة علقمة في توظيفه بهذا الموضع لأنه أحكم به نسج اتصال لوحة بأخرى. ولكننا نجد أن خيط الاتصال كان نفسياً، إذ استرفد واحدة من تشكيلات الخرافة الدالة على الفأل والطيرة ليُجانس ما سبق أن أشاعه من إمارات الاستعداد النفسي وتقبل الهموم مع ما سيأتي من علامات الرعب والخوف. وبهذه الفكرة (الطيرة والتشاؤم) مال إلى أن يكون أكثر كشفاً لمْا يريده في إقناع نفسه وترويضها على تقبل المزيد من مشاعر المتاعب وأحاسيس الهموم، وزاد عليها إحصاء مظاهر البيئة؛ من حيوان «رشا في البيت ملزومُ»، و«جلذية كأتان الضحل علكومٌ». و«طاوي الكشح موشوم»، و«خاضب زعرٌ قوائمُه»، ومن نبات «شري»، و«تنوم»، و«حنظل» وارتباط بعض هذه المظاهر أوكلّها بقوى مما وراء الطبيعة، ثم بتلاحق النسج بين فكرة وأخرى.

لكننا ونحن نضع هذه الأفكار بين قوسين وننتظر ربطها مع ما ستؤول إليه

= أو هجاء أو افتخار أو غير ذلك، ولطفوا في صلة ما بعدها بها فصارت غير منقطعة عنها، ما أبدعه المحدثون من الشعراء دون من تقدم، لأن مذهب الأوائل في ذلك واحد وهو قولهم عند وصف الفيافي وقطعها بسير النوق وحكاية ما عانوا في أسفارهم: «إنا تجشمنا ذلك إلى فلان يعنون الممدوح»). ويقول أبو هلال العسكري في كتاب الصناعتين الكتابة والشعر، تحقيق: أحمد أمين، الأستانة، طبعة محمدبك، 1319هـ، ص361: (كانت العرب في أكثر شعرها تستبدىء بذكر الديار والبكاء عليها والوجد بفراق ساكنيها ثم إذا أرادت الخروج إلى معنى آخر قالت: دع ذا وسل الهم عنك بكذا).

(6) السفاه: الجهل.

صورة النعامة والظليم اللتين وُصِفتا أولاً بأجمل الأوصاف المظهرية، ثم رغبة الشاعر في إثارة التعاطف مع هذين الكائنين، وبالتالي معه هو شخصياً كما سيتبين، إذ نجده يتحدث عن المشاعر الإنسانية في الأبوة والأمومة، والألفة التي تحيط الحياة الزوجية، والمسؤولية العائلية:

23 ـ يــأوي إلــى خُــرق زُعــر قــوادِمُــهــا
كــأنــهــن إذا بــرَّكــن جــرثــومُ[7]

25 ـ حــتــى تــلافــى وقــرن الــشــمــس مــرتــفــعٌ
أدْحــيَّ عــرســيــن فــيــه الــبــيــضُ مــركــومُ[8]

26 ـ يــوحــي إلــيــهــا بــأنــقــاض ونــقــنــقــة
كــمــا تــراطــنُ فــي إفــدانِــهــا الــرومُ

27 ـ صــعــلٌ كــأَنَّ جــنــاحــيــه وجــؤجُــؤه
بــيــتٌ أطــافــت بــه خــرقــاءُ مــهــجــومُ[9]

28 ـ تــحــفُّــهُ هِــقــلــةٌ ســطــعــاءُ خــاضــعــةٌ
تــجــيــبُــه بــزمــار، فــيــه تَــرْنــيــمُ[10]

20 ـ حــتــى تــذكــر بــيــضــاتِ وهــيّــجَــه
يــومُ رَذاذِ عــلــيــه الــريــحُ مــغــيــومُ

ونجده يستدر عواطفه وعواطف متلقِّيه، ويثير النفوس كلها للتعاطف مع هذه (العائلة) المحكوم عليها بالتعايش مع ظرف بيئي قاس، ليست حالة الإنسان البدوي المعيشية، ولا معاناته النفسية بمنأى عنه. وتجدنا نتعرض ـ على حين غرة ـ للنفور حين ندرك استرجاع علقمة لصورة البعير المطلي بالقطران «كأنه

(7) أي: يأوي ذكر النعام هذا إلى فراخ لوازق بالأرض لا تطيق النهوض.
(8) الأدحي: موضع النعامة الذي تبيض وتفرخ فيه.
(9) الصعل: دقيقة الرأس والعنق، من صفات النعامة.
(10) الهقلة: الطويلة الخرقاء، السطعاء: الطويلة العنق.

بتناهي الروض علجومُ»، ولنا أن نتصور حالة حيوان مجلل بالقطران تحت وطأة شمس الصحراء الحارقة، كيف يأكل، كيف يشرب، كيف ينام، كيف يعيش، كيف. . . !

ولم تكن القصيدة في هذه المرحلة مشدودة إلى الميل باتجاه إظهار المخاوف وحدها، بل ما تزال تنشد المزاوجة في إشاعة ما يُحزن وما يُفرح من الأفكار بقصد تشويق النفس المنشِئة والنفوس المتلقية والمحافظة على التواصل، ولقد كان آخر صورها إظهار البهجة والتعاطف بين (الزوج وزوجته) وبما يشيع الارتياح في النفس، لكن الشاعر سرعان ما يستدرك على تعميم معاني هذه الألفة فيما يجده من علامات تهدّم العلاقات الأسرية وتفككها على صورة «بيت أطافت به خرقاءُ مهجومُ»، وعلى صورة «كل قوم وإن عزوا وإن كثروا عريفهم بأثافي الشر مرجومُ» تلكما الصورتان اللتان تعد الأولى منهما بمنزلة تيقُّن الشاعر المطلق من ترويض الذات، واستعداده النفسي لتحمُّل كابوس مرعب. فيما تعد الثانية فاتحة انتظام نفس الشاعر واستغراقها في أفكار اللاوعي القادمة من أعماقها. وبمقتضى أواصر الوحدة النفسية التي تحيط جو القصيدة العام، امتد نسجها وأظهر البناء النفسي طريقة الانتقال في أبيات القصيدة الثمانية والعشرين الأولى؛ من الصور الحزينة إلى الأخرى السارة، ومن المخيفة إلى الأمينة، وهكذا كثرت صور العودة والانتقال، وتهيأت نفس الشاعر لاستقبال أعنف الهموم، وانتظمت لولوج بعض ما سيرد من أفكار العالم المرعبة. ويظهر فيها وعي الشاعر بإزاء ما يحيط به، وتظهر قدرته على حمل نفسه، وربما إجبارها على استقبال ما لم تكن قادرة على استقباله دون ذلك التمهيد.

ونجد أولى دلالات هذا الانتظام في علاقة تنازل الظليم عن فحولته (رجولته)، واضطراره إلى الخضوع لمخاوف أنثاه في احتضانه البيض في غير نوبته، مع ما يلقاه أسياد القوم وأشرافهم من تغير الأحوال وتقلبها. وبهذا الربط أحسن الشاعر في التخلص، وأجاد في الوصل بين مضمون فكرتي الترويض والانتظام، وتحت هذا المفهوم الأخير حشد كثيراً من المعاني التي يخشاها الإنسان، ويعمل في حياته جاهداً لتجاوز الوقوع بها، أو محاولة تأجيل وقوعها،

منها؛ الموت، وفناء المال، والتعرض للذم من خلال الشح والبخل، والبحث عن الخلود المعنوي في غياب الأبدية... وتجسدت براعته في إظهار هذه المخاوف في الأبيات الثمانية الحاملة للأرقام 29 وحتى 36 من الميمية نفسِها، التي بدا الشاعر فيها وكأنه يحمل رسالة الآلهة في الترهيب وينسج على منوال حكمة الأنبياء. ونحسُّه يستجلب أداءات مثيرة للقلق والخوف؛ فالقدر متربص بالإنسان لا يمكن الإفلات منه:

29 ـ بـل كـل قـوم وإن عَـزّوا وإن كـثـروا
عـريـفُـهُـم بـأثـافِـي الـشَّـرِّ مـرجـومُ

34 ـ ومـطـعـمُ الـغُـنْـمِ يـومَ الـغُـنْـمِ مُـطـعَـمُـهُ
أنَّـى تـوجّـه والـمـحـرومُ مـحـرومُ

وعليه، لا بد من إظهار الإحساس بالفناء:

36 ـ وكـلُّ بـيـتٍ وإن طـالـت إقـامـتُـهُ
عـلـى دعـائِـمِـهِ لا بُـدَّ مـهـدومُ

ونراه يسترفد من الغيب أفكاره في إشاعة جو الرعب وتكثيف الهموم، وبخاصة في تلك الأفكار التي تجعل الإنسان وهناءته منوطة بيد الحظ والمصادفة والنصيب، وتتناقل الحظوظ بين الناس مثل تناقل المال في لعب الميسر:

31 ـ والـمـالُ صـوفُ قِـرارٍ يـلـعـبـون بـه
عـلـى نِـقـادتَـه وافٍ ومـجـلـومُ[11]

وبدت نفسيته مشبعة أمام استقبال المزيد من رسوم هيمنة الشر الكامن في الوجود، واستحواذه على الكائنات، وأمام التكثيف في ربط تلك الشرور بمعاني الشؤم التي يعيشها إنسان الصحراء، تلك الأفكار التي تستمد معظم معانيها من تشكيلات الخرافة المرتبطة بمظاهر البيئة:

---

(11) القرار: غنم صغار الأجساد، النقد: غنم صغار أيضاً، الواحدة نقدة، الوافي: الذي لم يجز صوفه، المجلوم: المجزوز بالجلم، والجلم أداة تشبه المقص يقص بها صوف الغنم. يقول: المال عند الناس كهذا الصوف في الكثرة للغني والقلة للفقير.

35 ـ ومـن تـعـرّضَ لـلـغـربـان يـزجـرُهـا
عـلـى سـلامـتـهِ لا بـدَّ مـشـؤومُ

وبهذا، فإن حشد هذه المخاوف، على قلة الأبيات الحاملة لها، تعطي انطباعاً أولياً مفاده عدم توافق نفسية الشاعر واستمرارها في استيعاب المزيد من صُوَر الترهيب، مع ما تحمله تلك الصور من أفكار إنسانية صادقة، لأن النفس الإنسانية مجبولة على نسيان أفكار التشاؤم من هلاكٍ وعوزٍ ودمارٍ أو تناسيها، ومقبلة دائما على الحياة والأمل والتفاؤل والرجاء. ولما تضيق النفس وتعجز عن مواصلة احتواء المزيد من الكوابيس المخيفة تفرّ بلا مقدمات، وتلجأ إلى ما تجده ملاذاً تحتمي به من دون تمهيد، لكن الرابط النفسي في المعاني المضمرة للقصيدة يبقى متصلاً في تنقل الشاعر من حالٍ إلى حال وإن بدا ذلك الرابط مغيباً في معانيها المعلنة.

كانت الخمرة ومجالسها ـ وما تزال ـ أقرب الملاذات التي يلجأ إليها معظم حملة الهموم، فلا غرابة أن يداهمها علقمة مداهمة، ويهرع إليها هرع الخائف الملاحق ببعض ما في الحياة من حقائق يستدعي تأملها التأجيل والنسيان. والخمرة التي هو عاكف على شربها ليست أي خمرة، والندمان الذين يجالسهم ليسوا أي ندمان:

38 ـ كـأسُ عـزيـز مـن الأعـنـاب عـتـقـهـا
لـبـعـض أربـابـهـا حـانـيـة حُـوُمُ[12]

والمجلس ليس مجلساً للشراب حسب، «وقد أشهدُ الشَّربَ فيهم مُزْهِرٌ رنِمُ». ويأتي هذا الانتقاء بسبب أن معاناته النفسية وليدة حالة لا مثيل لها كما يتراءى له، لذلك كان طبيعياً أن يخلق وضعاً ترفيهياً يوازن فيه قلقه، ويذيب فيه همومه، تلك الهموم المعبر عنها بـ (الصداع) لثلاث مرات لفظاً ومعنى:

(12) العزيز: أراد ملكاً من ملوك الفرس أو الروم، حانية: معتقة، حوم: كثيرة.

39 ـ تشفي الصداع ولا يؤذيك صالبُها
ولا يخالطها في الرأس تدويمُ

(صداع، وصالب، وتدويم)، وإذا كان المعنيان الأخيران قد انتاباه بعد الشراب، فليس صداعه السابق لعملية الشراب إلا بسبب ما انتابه من هموم أثقلت رأسه وأوهنت قواه، وكأنه يعترف بأن الخمرة نفسها ليست بقادرة على إزالة الهموم، وإزاحتها، بل إنها ضاعفت أوجاعه وزادتها، ولم تخلق له الجو البهيج القادر على محو ما يشعر به من قلق وخوف على الرغم من التصريح بالوثوق من جرأته وقوة قلبه، لكن ذلك الإعلان لم يرافق لجوء الشاعر إلى الخمرة، بل رافق لجوءه إلى السيف حين شعر معه بمصاحبة أخ ثانٍ يحتمي به وينتخي له:

44 ـ وقد غَدَوتُ على قِرني يُشيِّعني
ماض أخو ثقةٍ بالخير مَوسومُ[13]

ولننتبه على ذكاء الشاعر في كيفية اختيار لون الحيوان المتخذ وسيطاً تعبيرياً في حالتي الانتظام واللجوء. فالظليم ونعامته بما يحملانه من سواد قادا علقمة ورمياه في زحمة الهموم، والظبية بما تحمله من بياض صارت دليله وساقيه وإناءه وهاديه في الخروج والالتجاء. وبهذا اللون المتفاءل به دائماً علا قتود رحل لناقة نشيطة، «وقاد أمام الحي سلهبة يهدي بها نسب في الحيّ معلوم».

ولننتبه بالطريقة ذاتها على كيفية اختياره جنس الواسطة المتخذة معادلاً موضوعياً للعبور من حالة إلى أخرى، فالناقة المستفهم عن قدرة لحاقها بقومه الراحلين في الترويض كانت أنثى مكسوّةً بالقطِران، غير مجربة، ومشكوكاً في قدرتها على اللحاق:

11 ـ قد أدبَر العُرُّ عنها وهي شامِلُها
من ناصع القطِران الصرفِ تدسيمُ

(13) على قرني: لوحدي، يشيّعني: يؤازرني ويناصرني.

15 ـ هل تُلْحِقني بأولي القوم إذ شحطوا

جلذيّة كأتان الضَّحلِ عُلْكومُ[14]

فيما كان البعير الذي يقود القطيع في اللجوء ذكراً عظيم الخلق مجرباً، بل هو كالفيل عظمة وفحولة، لذلك اتخذه دليلاً فتتبع أثره:

51 ـ يهدي بها أكلفُ الخدين مُختبر

من الجِمال كثيرُ اللَّحم عَيثومُ[15]

ولننتبه (ثالثة) على رمز الصوتين اللذين أظهرهما الشاعر في الترويض وفي النفور والالتجاء. ففي الأول كان صوت النعام ترنيماً وزماراً، وبه إيحاء لنشاط من يقبل على اقتحام عمل ما، ونظنه كان مناسباً لولوج ما عرضناه من أفكار الانتظام فيها. وفي الثاني كان صوت الإبل أبَّحاً، وبه دلالة على التعب والإجهاد، ونراه ملائماً لإظهار ما عرضناه من علامات تُحمِّل الشاعر متاعب وهموماً اضطرته للهرب صوب الخمرة ثم السيف.

ولكنه، بعد أن استغرق في النفور ستة عشر بيتاً، ما يزال يبحث عن ملاذ آخر يُهدِّىء به روعه، ويعيد استقراره، ويمارس به حياته الطبيعية، فكان الارتماء أخيراً في أحضان الكَرَم، تلك الخصيصة التي بدت كأنها تطهِّر الأنفس، وتُعقمها من الأدران، وبخاصة عند ارتباطها بالميسر والقِداح، وظهر علقمة كأنه يدفع بدل معاناته، أو يفي نذراً جزاء نجاته:

53 ـ وقد أصاحِبُ فتياناً طعامُهمُ

خُضرُ المزادِ ولحمٌ فيه تنشيمُ[16]

(14) شحطوا: بعدوا، جلذية: صلبة، أتان: حمار، الضحل: الصخرة بعضها غمره الماء وبعضها ظاهر، دلالة على صلابة ناقته، علكوم: شديدةٌ وصلبة أيضاً.

(15) يتقدم هذه الإبل ويهديها إلى الطريق جمل ضخم الرأس معروف بالنجابة، عيثوم: ضخم العظام.

(16) يريد: أن الماء قد نفد عندهم لطول السفر، وإن الأكل قد فسد.

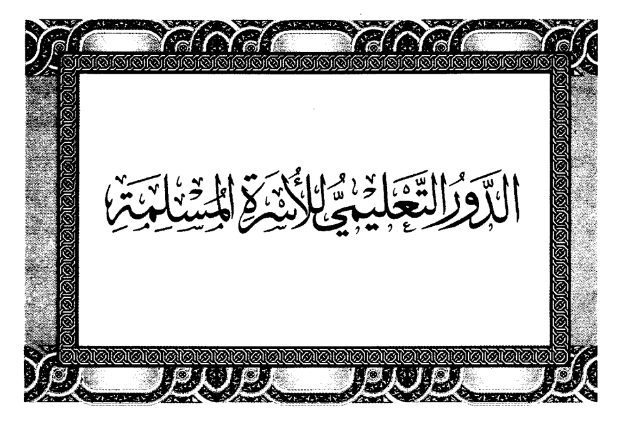
54 ـ وقـد يـســرتُ إذا مـا الـجـوعُ كُـلّـفـه
مـعـقـبٌ مـن قِـداح الـنـبـع مـقـرومُ[17]

55 ـ لـو يُـيـسِـرونَ بـخَـيْـلٍ قـد يَـسـرتُ بـهـا
وكــلُّ مـــا يـــســـر الأقـــوام مَـــغـــرومُ

وبهذا وذاك، فإن علقمة يؤلّف في هذه القصيدة مستويين من المعنى، أحد المستويين مستكِن في أعماق النفس، والثاني يطفو على سطح الشعور، أحد المستويين ينافس الآخر، وهما يتعاونان ويتداخلان، ويقود أحدهما إلى الآخر، ولا سبيل له للوصول إلى أعمق هذين المستويين إلا بالإمساك بأظهرهما، والعناية بتفاصيله عناية يبلغ من دقتها ونفاذها أنها تتغلغل إلى المستوى الأعمق[18].

(17) كنفه: أحاط به وشمله، المعقب: الذي ينحر الإبل مرة بعد مرة ولا يتوانى مهما كان عدد رميات القِداح كثيرة. النبع: شجرة تتخذ منها القِداح، والقِداح هي السهام، القرم: السيد، يقول: قد أفوق سادة الكرم وأشرافهم فانحر ما لا يحصى ولا أتوانى أبداً.

(18) محمد النويهي، وظيفة الأدب بين الالتزام والانفصال الجمالي، مصر، مطبعة الرسالة، 1967م، ص191.



الدور التعليمي للأسرة المسلمة

الدكتور: عمارة بيت العافية

يتحدد مستقبل الأمة إلى ـ حد كبير ـ بالظروف التربوية التي يتعرّض لها أفراد الجيل الجديد من أبنائها[1]. وقد وعت الشعوب المتقدمة هذه الحقيقة فأولت التعليم اهتماماً بالغاً، ورصدت له إمكانيات هائلة فرفعت من مستواه، وكسبت ثمار ذلك تقدماً في مختلف مجالات الحياة. وتبدو الشعوب المتخلفة أحوج ما تكون لإحداث التنمية الشاملة، وتلك لا تكون إلا ببناء الإنسان عبر تربيته وتعليمه وتكوينه السليم.

ولا تعد أية جهة ـ مهما أوتيت من مكانة وقوة وإمكانيات ـ هي المسؤول

(1) محمد عماد الدين إسماعيل وآخران، كيف نربي أطفالنا، دار النهضة العربية ـ القاهرة، 1967، ص1.

الوحيد عن تربية النشء، فالمسؤولية تضامنية تشترك فيها كل مؤسسات المجتمع المعنية بالتربية، بحيث تقدّم كل منها ما يجب لتربية النشء. ويمثل التقصير خللاً ستلحق آثاره بالفرد عندما يكبر، وسيضرّ بدوره بالمجتمع.

لكن ـ وعلى الرغم من كل جهد يُبذل ـ ستظل هناك عقبات كبيرة تحتاج إلى معالجة عبر المؤسسات الاجتماعية القائمة على التربية، وقد تتحوّل بعض الأعباء من جهة منها إلى جهة أخرى، حيث يكون التقصير في أداء مؤسسة ما عبئاً يقود إلى ضرورة التعويض عنه لدى مؤسسة اجتماعية أخرى.

وينصب الجهد في هذه الورقة على بيان القصور والتقصير اللذين يعتريان المؤسسات المختلفة التي ينشأ الصبي في إطارها، بدءاً مما في المدرسة، مروراً بالإعلام والرفقة وصولاً إلى توصيف واقع الدور التعليمي للأسرة، وما يجب أن تقوم به تجاه الناشئ قبل دخوله إلى المدرسة وبعده.

في فلسفة المجتمعات المتخلفة:

استقرت فلسفة المجتمعات المتقدمة استقراراً نسبياً في وجدان تلك المجتمعات[2]. وصار من الممكن للمواطن أن يعرف ما له وما عليه، وأن يسعى لترتيب حياته وتربية أطفاله وتوجيههم بكيفية واضحة تؤدّي إلى نتائج تكاد تكون معروفة سلفاً. ومع ما يطرأ على المجتمعات من تغيرات وما يلحق بها من تأثيرات خارجية تظل الخطوط العريضة للفلسفة العامة واضحة المعالم.

وفي المقابل تفتقر المجتمعات المتخلفة إلى الوضوح التام في الشكل المطلوب لإنسان المستقبل، وهو أمر يلقي بظلاله على مسيرة تربية النشء وتعليمه. كما أن صورة المثال عند مجتمع ما تختلف عنها لدى مجتمع آخر، ومع مرور الزمن تحتاج الصورة إلى تعديل لتواكب المتغيرات، ولتصبح قادرة على العيش في عالم متغيّر، وكل ذلك يُلقي بثقله على كاهل المجتمعات المتخلفة التي تحتاج إلى تنمية شاملة.

---

(2) مسعد عويس، القدوة في محيط النشء والشباب، دار الفكر العربي ـ 1979، ص220.

ويعتبر التعليم واحداً من أبرز الميادين التي يجب أن توليها المجتمعات المتخلفة اهتمامها، لتأثير التعليم المباشر على صياغة الفرد الناشئ الذي سيصبح ـ لاحقاً ـ عضواً في المجتمع يمتد تأثيره حتى وفاته، وقد يستمر بعد ذلك بحسب الدور الذي كان يؤديه، فبناء الإنسان أخطر وأهم من أي بناء آخر مهما كانت أهمية البناء في الجوانب الأخرى، والخلل في بناء الإنسان يصعب تداركه وقد يستحيل، في حين قد يسهل تدارك الخطأ فيما سواه.

وإذا لم تُبن شخصية الناشئ بكيفية سليمة فإنها ستكبر وتأخذ شكلاً ما ليس بالضرورة أن يكون سيئاً بالكامل، ولكن أكبر الاحتمالات أنه لن يكون مُرشَّداً، وقد تنشأ معه عيوب تصبح مزمنة لا يسهل التخلص منها.

وعلى المجتمعات المتخلفة أن تختار أسلم الطرائق لتجاوز الهوة التي تفصلها عن التقدم، ويكون ذلك بالتركيز على تربية الإنسان (التربية المتكاملة) عبر منهجية واعدة تحقق الغاية مع اختصار الوقت. أما الجهد فلا بد منه وكذا التكاليف. ومن العبث أن تحصر المصروفات، فكل ما يصرف من أجل إعداد أجيال المستقبل مشروع، ويدخل في إطار التنمية بمفاهيمها الواسعة، لا بمفهوم المردود المادي الآني.

وعلينا أن نعرف أن كثيراً من الدول المتقدمة تخصص أكثر من نصف ميزانياتها لتربية النشء التربية المتكاملة، وهي تدرك أن مردودها سيجيء مع الزمن تقدماً في الميادين المختلفة التي يلتحق الشباب للعمل بها.

فهل تحظى صورة إنسان المستقبل عندنا بوضوح تام؟

وإذا كانت معالمها واضحة، فماذا نقدم فعلاً لتشكيلها على النسق الذي نراه؟ وما هي خطواتنا التربوية المنهجية القائمة على دراسات لواقعنا وطموحاتنا؟

أزمة المنهج التقليدي:

يُقصد بالمنهج التقليدي ذلك المنهج التعليمي المألوف والمتمثل في تقديم المعلومات في المواد المختلفة بطريقة الشرح اللفظي لها ـ مع تنوع الشرح ـ

واعتماد التذكر من جانب المتعلمين لقياس مدى ما وصلوا إليه من استيعاب تلك المعلومات. وقد ظهرت لهذا المنهج عيوب فاضحة[3] جعلته غير مناسب لمسيرة التعليم الحديثة، التي جدّ فيها التعامل الشامل مع إمكانيات الناشئ والاستفادة منها في تعليمه وتوجيهه.

ومن بين أبرز عيوب المنهج التقليدي تركيزه على الناحية العقلية للمتعلّم، بل التركيز على عملية التذكر فقط من بين مجموعة عمليات عقلية أخرى، مثل: التحليل والتركيب والإدراك والتخيل والإبداع والاستكشاف والتجريب.

وإذا حللنا التذكر نجده يتم عبر مراحل الاكتساب والاختزان والاستعادة[4] وفي مرحلتي الاختزان والاستعادة وبسبب النسيان فقد تمسح المعلومات التي تم اكتسابها. وقد أثبت فعل السنوات أن الذاكرة وحدها لا تفيد في مواجهة الحياة، ومستجداتها، ويندر أن يوجد بيننا من يتذكر المقررات الدراسية في عام ما مما مرّ به ودرسه.

إضافة إلى أن ما يكرسه المنهج التقليدي من بعد عن العمل العضلي وحب للجلوس يقف حائلاً دون كل ما يقدمه ذلك المنهج من معارف تتعلق بحب العمل والحث عليه، إذ لا تخرج تلك المعارف عن حيزها الضيّق المعلوماتي، ومع الزمن يشعر الناشئ بثقلها عندما لا تجد متنفساً للتطبيق.

فالمنهج التقليدي ـ بذلك ـ قاصر عن التعامل مع عقل الإنسان، ولذا فلا ينتظر من خلاله بناء متكامل للإنسان حتى من ناحيته العقلية، وهذا معناه ضرورة وجود من يقوم بالأدوار الناقصة التي لا يكون لها مكان في المنهج التقليدي.

أزمة الأداء التعليمي:

يأتي الطفل إلى المدرسة وهو شخصية لها كيانها، وحالة مفردة لا سبيل

---

(3) انظر في عيوب المنهج التقليدي، مثلاً: المبروك عثمان أحمد وآخرين، أسس المناهج التعليمية، دار قتيبة، بيروت ودمشق، ط1، 1989، ص10.

(4) انظر: أرنو ف. ويتيج سيكولوجية التعلم، دار ماكجروهيل للنشر، الرياض 1981، ص209.

إلى تناولها بالتعليم أو التقويم ما لم نقف على أسلوبه من الحياة الذي أتى به من أسرته، ومعنى ذلك أن المعاملة للأطفال في المدرسة لا ينبغي أن تسير على نمط واحد قائم على المعرفة النظرية بالمبادئ العامة لنفسية الأطفال دون مراعاة للفروق الفردية[5]. وترتيباً على ذلك، فما هي المعرفة النظرية التي يمتلكها معلمونا عن خصائص نمو التلاميذ عبر مراحل الطفولة المتدرجة؟ وما مدى معرفة المعلمين بالعوامل المؤثرة في نمو التلاميذ من صحية وغذائية وثقافية وتعليمية واجتماعية وبيئية عامة؟

وما الذي يستند إليه معلمونا من معرفة خاصة بكل طفل يلج المدرسة لأول مرّة؟ ولا تدل ملاحظاتنا على أن المعلمين يسألون عن أحوال كل طفل في أسرته حتى ترتب المعاملة معه على أساسها. وما مدى صدق وثبات وموضوعية الامتحانات التي يتعرض لها المتعلمون ليجتازوا السنوات الدراسية؟ وما مدى صلاحيتها للوقوف على ميول التلاميذ واستعداداتهم، وقدراتهم ومواهبهم وفهم شخصياتهم؟ وما مدى تنوعها؟ وكلنا يعرف أنه لا يُطبق منها سوى امتحانات التحصيل.

وما مدى مراعاة الفروق الفردية بين المتعلمين؟ وما هو التنوّع في الدروس وفي كيفية التعامل معها قصد مواجهة تلك الفروق؟ وما مدى الاهتمام بحاجات التلاميذ؟ وما مدى مراعاة الجوانب العاطفية والعقلية والجسمية لديهم؟

وما مدى الاهتمام بمشكلات التلاميذ؟ وما هي الخبرات التي تقدم إليهم في المدرسة لمواجهة المشكلات العامة والخاصة؟ وما مدى الاهتمام بميول التلاميذ؟ وما الذي يتحصل عليه التلاميذ من كشف وتنمية لميولهم السابقة؟ وما الذي يكتسبونه من ميول جديدة؟

إذا عرفنا أن الأداء التعليمي قاصر عن الإسهام الفاعل في بناء شخصية الناشئ بناءً متكاملاً، أيقنا أن مؤسسات اجتماعية أخرى لا بد أن تتحمّل العبء

(5) انظر: عبد المنعم وحلمي المليجي، النمو النفسي، دار النهضة العربية، بيروت، ط5، 1971، ص419.

لتعوّض النقص الحاصل، وإذا لم يتم ذلك فستخرج إلى واقع الحياة العامة شخصيات غير مكتملة البناء، وهذا بدوره يؤثر سلباً في برامج المجتمع الإنمائية.

الغزو الفكري الغربي:

في هذا البند لن نسرح كثيراً مع الموضوع المتشعب، بقدر الإشارة إلى ما له علاقة بموضوعنا الأساس، فيكون موضع التركيز على الغزو التربوي الغربي.

فقد ظلت التربية التقليدية سائدة في بلداننا لعصور مديدة حتى اكتسحتها النماذج التربوية المستوردة، حين انبهر العرب بالمدنية الحديثة فاستلهموا منها قسطاً كبيراً في مختلف جوانب الحياة ومن أبرزها وأعمقها أثراً الجوانب التربوية. لقد استوردوا ما أمكن استيراده ليطبقوه على البيئة العربية دون تمحيص ودراسة لمدى جدواه وتناسبه مع ظروفنا، ولمدى ما لدينا من خبرات تقوم على تطبيقه، وهكذا وُجد الخلل، فعادوا عن بعض ما استوردوه وقفزوا إلى آخرَ في تخبّط.

لكن علينا أن نقرّ بأن كثيراً مما أُخذ ويمكن أن يؤخذ مفيد لبناء التقدم وتشكيل الإنسان المعاصر، أما المحذور فهو الانسياق الأعمى وراء كل خطوة يخطوها الغربيون في تقليد غير واعٍ قد يتضارب مع قيمنا الاجتماعية والإسلامية ولا يخدم سياسات بلداننا.

وإذا عرفنا أن المشكلات الغربية العامة والتربوية تتجدد باستمرار، والحلول جزئية مبتورة لا تفي بالغرض[6]، أيقنا أن العلاج عندنا لا بد أن يكون ذاتياً، لأن المشكلات ذاتية تخصّنا، ولا يعقل أن تضع أمة ما حلولاً لمشكلات أمة أخرى. وما دامت المجتمعات المتقدمة تعاني أزمة تتعلق بتربية الأجيال عرفنا أن أزمتنا لا بد أن تكون أكبر؛ للفارق الكبير في التقدم الذي حصّلوه،

---

(6) أحمد صيداوي، الغزو التربوي الغربي، ضمن كتاب: التربية الإسلامية أمام التحديات، دار المقاصد الإسلامية، بيروت، 1981، ص137،

والذي نالت منه علوم التربية قسطاً كبيراً، ما زالت بعض معالمه عندنا في إطار محدود تمثله الدراسات الجامعية والعليا منها خاصة.

إن التبعية التربوية تنتج بالضرورة نتاجاً تابعاً يتخبط في مشكلات عميقة، و(لا بد لنا ـ على الأقل ـ من التنويه بأن قسماً كبيراً من تلك المشكلات الكأداء التي يعاني منها العالم المتنامي ينشأ عن تبعية للغرب على مختلف المستويات، وفي جميع المجالات الحيوية تقريباً، وفي طليعتها المجال التربوي الذي يشمل كلاً من التنشئة الاجتماعية العامة والتنشئة المدرسية المحدودة)[7].

ولا يكمن الخطأ في اقتباس البنية التعليمية الغربية عندما يثبت صلاحها لبيئتنا، بل يكمن في الهرولة وراء كل وافد. وعلينا أن نعرف أن التجديد في المجال التربوي بوجه عام لا بد أن يبنى على دراسات مستفيضة تستحضر كل الظروف التي تعيشها الأمة. أما أن تستورد أهداف التعليم ومناهجه بنفس الشكل عند غيرنا، فهذا شيء لا يمكن أن يخدم المصالح الوطنية. لكن علينا إقرار أن طرائق التدريس وأساليب تقييمه ووسائل التعليم وتقنياته هي مما يجب أن نخوض أمر تجريبه، ولكن في حدود الإمكانيات ودون تعجّل يفضي إلى نقطة البداية.

كما يجب أن نحيط علماً بأن السياسات الغربية لم تأل جهداً في التدخل في الشؤون التعليمية لكثير من البلدان، واشتراط المساعدات التي تقدمها بتغييرات تلحق بالمقررات الدراسية والسياسية التعليمية بوجه عام.

وليس بخافٍ وجود جامعات غربية في بلدان عربية، ولهذه الجامعات سياسات مرسومة وأدوار محددة تستهدف نخر بنية مجتمعات تلك البلدان.

وكل ذلك يجعل من واجب المجتمعات العربية أن تحصّن أجيالها المقبلة، وتربّي فيها حصانة ذاتية، بغرس قيم وأخلاق تستمد قوتها من البيئة العربية. وهنا تبرز أهمية الأسرة وما يجب أن تقوم به من أدوار فاعلة في التصدّي لكل ذلك الاستهداف العدواني.

(7) المرجع السابق، ص139.

الإعلام المعاصر والتربية:

في العالم المتخلف لا تقوم الفكرة الإعلامية[8] على دراسة وتخطيط وتحليل لاتجاهات وميول الرأي العام نحوها، كما أنها قد تخالف قيم المجتمع. إنها لا تقوم بالضرورة على خدمة مصالح المرسل إليه، وقد لا يكون في حاجة إليها. كما أن الفكرة الإعلامية لا تقوم على أساس يراعي أنها تخدم الصالح العام. وقد لا تكون صادقة فيفقد المستقبل ثقته فيها، ويتلمس الصدق عند مرسل آخر. كما أن الفكرة الإعلامية كثيراً ما تكون في صيغة أمر، وهو ما يفقدها علاقتها مع المستقبِل لها.

إن الاتصال الإعلامي بالجماهير يجب أن يراعي ذوقها وثقافتها ومفاهيمها ومعتقداتها وبيئتها وتطلعاتها المستقبلية، كما يجب أن يغرس فيها مفاهيم الإنسانية والعدل والتحرر من عقد الاستعلاء أو احتقار الشخصية.

وقد أثبتت الدراسات أن النشء يتخذون من المحيطين بهم قدوة لهم، وقد اتسعت دائرة المحيطين حتى إنها تشمل الآن ما يشاهده الناشئ على الشاشة الصغيرة، وهو كم هائل تتعدد أغراضه ومادته وأساليبه، وهو في مجمله زاد منحرف.

فمع وجود قنوات مخصصة لبث البرامج للأطفال، لكن مادتها تعكس ثقافة منتقيها، وهي ثقافة محدودة مرتمية في شراك ثقافة الغرب ودون أدنى تمحيص، والأمثلة على ذلك كثيرة، كما تتلاعب تلك القنوات بخيال الأطفال، وتمعن في تصوير اللامعقول وبكيفية تعتمد أحياناً عدم الحرص والدقة في تناول أمور تتعلق بالعقيدة الدينية، وكذا تهويل مكونات الطبيعة، ورسم علاقات الشعوب من منظور غربي متعالٍ عبر اللمحات المتمازجة مع الأعمال التي تقدم للأطفال. كما تخلو تلك القنوات ـ في المجمل العام ـ من البرامج التعليمية والإرشادية، وما يرد في بعضها من ذلك فهو متواضع. وكل ذلك يدل على أنها

---

(8) انظر في شروط الفكرة الإعلامية الجيدة، مثلاً: عبد القادر حاتم، الإعلام في القرآن الكريم، مطابع الأهرام التجارية، القاهرة، 1985، ص41.

قنوات وُضعت اعتباطاً دون دراسة، كما لا يقوم على اختيار برامجها وتقديمها فريق مهتم أو مختص في التربية والتعليم وعلم النفس والاجتماع والدين والأخلاق.

أما إذا عرجنا على صحافة الأطفال وما له علاقة بالمطبوعات التي توجّه إلى الصغار، فنجد في ساحتنا العربية فقراً شديداً في هذا المجال، والموجود المتداول لا يفي بالحاجة، ولا يخدم التوجهات الوطنية، ولا يسهم في بناء العقلية المتنورة المتحررة المتمسكة بدينها، والموجود لا يعدو أن يكون مسخاً مشوهاً ونقلاً عن الأعمال التي تقدمها بلدان أخرى إلى أطفالها، فكان التجاء أبنائنا لمطالعة قصص الخيال والمغامرات المتنوعة، مع ما فيها من إسفاف في الفكرة والمحتوى.

هذا التخبط في الرؤيا الإعلامية التربوية الموجهة لأطفالنا يزيد من تشعيب مهمة المؤسسات التربوية التي تقوم على بناء شخصية الناشئ.

فما الذي تتابعه الأسرة من برامج الأطفال لإجراء التوجيه اللازم في المنحرف منها؟

وما مدى القدرة الفكرية لأفراد الأسرة (الكبار) على استيعاب الأفكار المبثوثة عبر البرامج؟

وما هو الوقت المتاح للأسرة لعمل كل ذلك؟

إذا تدبرنا ذلك أيقنا بثقل المسؤولية الملقاة على كاهل الأسرة.

جماعة الأقران:

تقوم جماعة الأقران على أساس علاقة تجمع الصغير بمن حوله من الأطفال من داخل الأسرة وخارجها، في المدرسة وفي الشارع، ويفضل الصغير اللعب في إطارها، ويلاحظ اندماج الأطفال فيها بالشكل (الذي يؤثر في سلوكهم واتجاهاتهم تأثيراً كبيراً، وكذلك في قدرتهم على التعلم)[9].

---

(9) محمد مصطفى الشعبيني، علم الاجتماع التربوي، دار النهضة العربية، القاهرة، 1978، ص76.

فالجماعة تعين الطفل على اكتساب خبرات جديدة، وتتمكن من ذاته قيم غير ما عرف في نطاق الأسرة، وقد يتحصل من خلال الجماعة على مهارات.

ومع القيمة العالية لجماعة الأقران، وما يمكن أن تقوم به من أدوار في ضبط اتجاهات الطفل، وتكوين القيم لديه، وتصحيح سلوكه المنحرف، وتوثيق العلاقة بينه وبين رفاقه، ومعرفته لمعايير التصرّف مع الآخرين، مع كل ذلك تظل هناك محاذير خطيرة. إذ يمكن أن تتبلور في شخص الطفل قيم وميول منحرفة، وذلك إذا لم تكن تلك الجماعة من الأقران على مستوى جيد من الأخلاق والنظافة العامة والتوجيه الأسري والمراقبة.

وما يبدو في علاقات الأطفال ـ عبر ملاحظاتنا ـ هو سلوك غير موجّه، وإهمال فلا مراقبة، وعبث فلا نظافة، وعلاقات فيها خصومات وتنابز بالكلمات وعراك يتطور إلى مصارعة وتقاذف بالحجارة، وقلّ أن يكون افتراق الجماعة على غير تلك الصورة.

وهكذا؛ فإن القيمة التربوية لتلك الجماعة محفوفة بمحاذير لها تأثيرات كبيرة في مستقبل حياة الطفل، فقد تكون لتلك التأثيرات امتدادات إلى مستقبل الطفل، الذي قد ينشأ عربيداً لا يعرف حدوداً للتصرّف مع الآخرين، فلا تمثل تلك الجماعة رابطة مفيدة للطفل بقدر إضرارها به. ولذا فإننا نجد كثيرين من أولياء الأمور يحددون إطار تلك الجماعة ويراقبون تصرفاتها ويوجهون ألعابها، وهذا جيد. ومنهم من يضيّق على الصغير في علاقاته الاجتماعية مع أقرانه، وذلك سلوك يضرّ بالناشئ».

لكن وفي مختلف الصور المتاحة من العلاقة النِدّية فإن ما يكتسبه الطفل من معرفة ومهارات من خلال جماعة الأقران يظل مرهوناً بالثقافة العامة السائدة في المجتمع.

فما مدى معرفة الأسرة بحاجات الطفل النفسية والجسمية والعقلية والاجتماعية لجماعة الأقران؟

وما مدى مقدرة الأسرة على اختيار الرفاق لأبنائها؟

وما هي درجة المراقبة التي تتولاها الأسرة لأطفالها حتى لا تضيّق عليهم، ولا تهمل في المقابل فلا تكون هناك رقابة؟

وما هي الظروف البيئية المحيطة بالأسرة التي تلعب دوراً في رسم العلاقات النِدّية مثل الشارع والنادي؟ وما مدى صلاحها لتعزيز الأدوار التربوية والتعليمية للمؤسسات الأخرى؟

كل تلك الأسئلة تلقي على الأسرة عبئاً مضاعفاً، وتلزمها بتقديم جهود كبيرة.

الأسرة:

تشتق الأسرة مفهومها الاصطلاحي من المعنى اللغوي الذي فيه الأسر، أي: شدّ وربط المكونات. والأسير: هو المحبوس عن القيام بشيء ما[10].

وتمثل الأسرة تلك العلاقة التي تقوم بين مجموعة أفراد تقوم بينهم رابطة اجتماعية (زواج وإنجاب).

أما العائلة[11] فمصطلح له دلالة اقتصادية[12]، فالعول هو الإنفاق على العيال.

وتحقق الأسرة لأفرادها ومن بعدهم للمجتمع المصالح التالية:

- المحافظة على النوع الإنساني.
- المحافظة على الأنساب.
- الإسهام الفاعل في البناء الأخلاقي وسلامة المجتمع من الانحلال.
- سلامة المجتمع من الأمراض.

---

(10) لسان العرب، وتاج العروس، مادة: (سير).

(11) لسان العرب، وتاج العروس، مادة: (عول).

(12) عبد السلام الترمانيني، الزواج عند العرب، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1984، ص313.

- السكن النفسي وبناء العواطف.
- التعاون.
- التدرب على التعامل الاجتماعي.
- الحماية الجسدية والمعنوية.

ولا تعد هذه هي كل المصالح التي تحققها الأسرة لأفرادها وللمجتمع، بل تتشعب عنها تفريعات دقيقة تجعل من الأسرة رابطة اجتماعية ضرورية عرفتها الشعوب منذ القدم ولم تجد بديلاً عنها على الرغم من كل محاولات المروق والتفسخ التي ظهرت عند بعض المجتمعات المعاصرة.

تضاؤل دور الأسرة:

علينا أن ندرك أنه بفعل وسائط الاتصال الحديثة صار التأثر بما لدى الآخرين أمراً ممكناً، واتسعت بيئة الإنسان وما يمكن أن يشاهد في منطقة ما على الوجه الآخر للكرة الأرضية، وفي نفس لحظة وقوع الحدث، يمكن أن تكون له تأثيرات عميقة لدى من يشاهدونه في أي بلدكان.

وهكذا؛ فإن ما يتعلق بالأسرة من أمور هو من صميم هذه الأحداث التي تنقل أخبارها الفضائيات المتعددة، وما يطرأ على الأسرة من تغيّرات في العالم الآخر يمكن أن يطرأ على أية أسرة ما دامت قنوات التواصل ميسورة بالشكل الذي نعيشه.

إن الأسرة التي هي أبسط أشكال النظم الاجتماعية موجودة عند كل المجتمعات، لكنها تختلف في تنظيمها العائلي، وفي اتساعها وضيقها، وفي وظائفها، وفي محاور القرابة فيها، وفي درجة الحريات فيها من مجتمع إلى آخر. وفي داخل المجتمع الواحد تختلف من عصر إلى عصر، بل قد تطرأ تغيّرات جذرية في تلك الأمور خلال سنوات قليلة.

وكانت الأسرة تقوم بأكثر وظائفها الحيوية دون حاجة للآخرين، فكانت تنتج المأكل والملبس وتبني المأوى، وكلما أوغلنا في تاريخها القديم لمحنا أنها

كانت تشرّع لنفسها وترسم علاقاتها بالآخرين، فتحدد الحقوق والواجبات والعلاقات بغيرها من الأُسر والعشائر.

لكن الحياة المدنية الحديثة أثرت في إعادة صياغة وظائف الأسرة، فلم تعد تنتج ما يلزمها، واتسع نطاق تفاعلها، وانتُزِعت منها وظائفها التشريعية والترويحية والاقتصادية، وشاركتها جهات أخرى في وظائفها التربوية والتعليمية.

فهل تجردت الأسرة من كل وظائفها الاجتماعية؟[13].

قبل البدء في الإجابة لا بد من إقرار أن الاختلافات الجوهرية العميقة موجودة بين المجتمعات المختلفة، ونحن نعرف أن مجتمعات معاصرة ما زالت الأسر فيها تقوم بالأنشطة والأدوار التي كانت تقوم بها الأسر البدائية، لكن معالجتنا تتركز على مجتمعاتنا وهي ـ كذلك ـ توجد فيها اختلافات عميقة تطال مسائل متشعبة. ولا نبالغ في القول بأن الاختلاف موجود بين أسرة وأخرى في أكثر نواحي الحياة، مع ما يكون بينها من قرابة أو جوار. فلكل أسرة وضعية اجتماعية واقتصادية وثقافية خاصة تطبع أفرادها بسمات خاصة، تجعل الفوارق قائمة، وهو ما يدلل على التأثير العميق للأسرة العربية على تنشئة أبنائها.

كما يجب عدم إغفال أن الوظائف الأسرية متعددة، فمنها الاقتصادي كجوانب التغذية والكساء والمأوى، ومنها الاجتماعي والعاطفي والثقافي، كالتعامل مع الآخرين والعلاقات والمعارف والمهارات التي يكتسبها الفرد في الأسرة، وكل ذلك يشق على الأسرة القيام به في ظروف الحياة المعاصرة.

لكن الأسرة على الرغم من كل التغيرات والظروف التي تحيط بها ما زالت هي أصلح مكان للإنجاب الذي يحمل صفة المسؤولية، حيث يقوم الأب والأم برعاية المولود وتغذيته.

---

(13) انظر: عبد الحميد لطفي علم الاجتماع، دار المعارف بمصر، ط4، 1971، ص124.

وما زالت الأسرة كياناً اقتصادياً مستقلاً متضامناً له موارده ومصروفاته، وله تأثيره في هيكل الاقتصاد العام.

وما زالت الأسرة هي المكان الطبيعي الأول الذي تنشأ فيه العقيدة الدينية، وقد يكون للأسرة أكبر دور في استمرار تلك العقيدة في نفس الناشئ.

كما أن الأسرة هي أول مكان يتعلم فيه الطفل لغته القومية، ولا تزال الأسرة تقوم بدور كبير من التنشئة وإكساب الناشئ العادات والتقاليد والقيم الاجتماعية، وآداب السلوك والتفاعل مع الآخرين.

وتظل الأسرة ـ على الرغم مما يطرأ على أدوارها ـ أنسب مكان لصياغة ميول الناشيء واتجاهاته وتحديدها، ورسم معالم شخصيته، إذ أثبتت الدراسات عن الأطفال في مؤسسات رعاية الأطفال أنهم ينشأون بنمو أقل في الناحية الجسمية (أقل وزناً مع تأخر في النمو)، وتعرض للمرض، وكذا في نموهم الفكري والخُلُقي والاجتماعي والعاطفي، وكل ذلك بسبب غياب الأسرة وغياب العنصر الأهم (الأم)[14].

دور الأسرة في تهيئة الطفل لدخول المدرسة:

إن القيم العلمية والمعرفية[15] يمكن أن يكون للأسرة دور في بنائها، ومن أمثلة هذه القيم: الإيمان، والعلم وطلبه، واستخدام العقل، والإلمام بأحكام الشرع، والمعرفة الإنسانية عامة. وفي داخل كل منها بنود متفرعة، فعن العقل مثلاً تتفرع قيم: التفكير في الإنسان والكون، وتجنب اتباع الظن، والتزام الموضوعية، واستخدام التجربة، واستخدام خبرات الآخرين، والإبداع، وتجنب التمسك بالخطأ.

والقيم العلمية والمعرفية في مجملها لا يكون فيها طرف من الأطراف القائمة على التربية هو المسؤول الأول والأخير عن التخطيط لها وغرسها في

---

(14) علياء شكري، الاتجاهات المعاصرة في دراسة الأسرة، دار المعارف، ط2، 1981، ص181.

(15) راجع في القيم، مثلاً: على خليل مصطفى أبا العينين، القيم الإسلامية والتربية، مكتبة إبراهيم حلبي، المدينة المنورة، ط1 ـ 1988، ص238.

الناشئ، فلا بد أن تتآزر الجهود حتى يكون الناتج سليماً. فإذا تصورنا أن ما يقدم في المدرسة من معارف وطرائق علمية يهتم بإكساب الناشئة الخبرات عن طريق التجريب، ويتيح لهم مجالاً لذلك ويمدهم بفرص للإبداع. ولكن ما تقوم به الأسرة يتناقض مع ذلك ويُشعر الناشئ بل يرغمه على أن يتقبل إنجازات الكبار، وليس له أن يسهم في القيام إلا بجهد عضلي لا علاقة له بالتجريب والإبداع، عندها نوقن أن دور الأسرة في هذا الجانب المعرفي العلمي دور قاصر لا يواكب ما تقوم به المدرسة من جهود.

وهذا مثال: ففي المدرسة يفترض أن تقدم دروس عملية للطالبات في شؤون المنزل والخياطة والحياكة والطهي، وإذا كان دور المعلمة فاعلاً فإنها لا بد أن تتيح فرص العمل الفعلي وبمرونة للطالبات، ويكون معهن هامش للتجريب والخطأ وفرص للإبداع. وفي المقابل إذا لم تتح فرص للبنت في أن تجرب في البيت، وبمرونة، وتتقبل الأسرة إنجازها مهما اعتورته من أخطاء، فإن دور كل من المدرسة والأسرة يتناقض في هذه الجزئية.

وعند تعرضنا لمناقشة دور الأسرة التعليمي قبل دخول الطفل إلى المدرسة وبعده، فلا توجد بين أيدينا دراسات مستفيضة عن دور الأسرة العربية في ذلك. ولذا فإن تساؤلاتنا المتعددة حول هذا الدور لا تُشْفَع بإجابات عنها إلا من خلال الملاحظات الشخصية.

ولا يخفى على كل ملاحظ أن في الأسرة العربية ـ عامة ـ أمية عالية، وإذا كانت بعض الأسر تحظى بتعليم ما فهنالك أمية تتعلق بتربية الطفل، إذ لا يقف الدور عند مجرد تلبية المطالب الحيوية. ف(قد يظن الكثيرون من الآباء والأمهات أن واجباتهم نحو الأطفال تقتصر على تقديم الغذاء والسكن والدفء، كأن الصغار نوع من الحيوانات اللطيفة الداجنة التي تربى في المنازل، إنما الأطفال كائنات إنسانية قبل كل شيء)[16].

(16) عدنان السبيعي، سيكولوجية الأمومة، الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق، ط1، 1985، ج1، ص253.

إن للأسرة دوراً في تكوين الرأي الشخصي، ولا يخفى أن معالم شخص الإنسان كثيراً ما ترسم في سنوات طفولته، ويعرف كثيرون أن مؤثرات تمرّ بالطفل قد يكون لها بالغ الأثر في صياغة شخصيته المستقبلية.

كما أن للأسرة دوراً في رسم القدوة لطفلها، فقد أثبتت دراسات أن للأقارب دوراً مؤثراً في تحديد الطفل لقدوته في المجال الدراسي[17].

إن الأسرة يجب أن تمّد طفلها بخبرة أساسية، لأن ذلك يعينه على إدراك مفاهيم ومعارف أخرى والتفاعل معها، ولأن الخبرة الأساسية هي المشعل الذي تُفْهَمُ على ضوئه الخبرة الجديدة[18]. وتعد الأسرة هي المسؤول الأول عن إكساب الطفل هذه الخبرة اللازمة.

وتشمل الخبرة المشار إليها ما لدى الطفل عن ذاته وعن الآخرين من معلومات، وما لديه من رصيد من المفردات اللغوية، ومدى قدرته على النطق الصحيح وإجادة مخارج الكلام، وكذا مقدرته على التعبير عن نفسه دونما خوف وتردد، وكذا دونما ثرثرة ولهو زائد.

كما تشمل الخبرة ما لدى الطفل من مقدرة على الانتباه وإجادة الاستماع، وامتلاك الاستعداد العقلي اللازم لتلقي المعارف، وكذا القدرة على التحكم في مهارات يديه، بالقدر الذي يساعده على التعامل مع ظروف الدراسة الصفّية. كما يجب أن تغرس الأسرة في الطفل ميلاً وشغفاً بالدراسة قبل أن يلج المدرسة.

وعلى الأسرة أن تقدّر ما عليه الطفل من صفات نفسية مثل: اختلاط الشخصي بالموضوعي عنده، ونظرته للأشياء من حوله على أنها حيّة، ومحاولة الاستفادة من ذلك في توسيع دائرة خياله، مما قد يسهم في صياغة عبقرية مستقبلية.

---

(17) مسعد عويس، مرجع سابق، ص150.

(18) صبيحة عكاش فارس، تعليم مبادئ القراءة، المؤسسة الأهلية للطباعة والنشر، بيروت، 1956، ص34.

فإذا تيسرت للطفل تلك الخبرات والمساندة الأسرية ودخل المدرسة فعلاً وجد خبرة ورصيداً من المعارف يسند ما يتحصل عليه فيها.

فهل يوجد شيء من ذلك في الواقع؟

إن الطفل يدخل المدرسة غير مهيأ نفسياً لدخولها ولا يسوقه شغف إليها، والدليل الملاحظ هو البكاء الذي ينتاب الصغار الذين يلتحقون بالصف الأول من التعليم الأساسي ومحاولة الهروب التي يمارسونها، وذلك لوجود نقص في إعدادهم لتقبل المجتمع المدرسي.

كما يلاحظ كل متتبع أن شخصيات بعض الكبار فيها خلل وهي ـ في حد ذاتها ـ محتاجة إلى تربية. فكيف تتولى تلك النماذج تربية الصغار وإعدادهم للحياة؟ إنها تمثل قدوة غير صالحة، وللمتتبع أن يتصور ما سيؤول إليه أمر الناشئ بعد ذلك.

كما أن الأمية المتفشية في الأسر العربية لا تعين على إمداد الصغير المتأهب للمدرسة بما يلزم من معلومات ـ ولو كانت بسيطة ـ مما يساعده على اقتحام الجو المدرسي بشيء من النجاح المبدئي، حتى يصل الدور إلى المعلم فيكمله.

كما لا تحظى أكثر الأسر بالمعارف التربوية اللازمة لإمداد طفلها بما يلزم من مهارات مناسبة للتعامل مع الصف المدرسي، ومن أساليب في التعامل الاجتماعي للاندماج في الجو المدرسي بصورة عامة.

ولا يحظى الطفل باهتمام خاص لبناء شخصيته، وللمتتبع أن يلاحظ درجة الإهمال التي تواجه بها أسئلة الأطفال، والإجابات المتناقضة التي يجيب بها الكبار، والتصرفات المتناقضة.

وكل هذه المساوئ تنعكس سلباً على شخص الناشئ، فلا تكون عوناً بلا وزراً عليه يثقل كاهله ولا يجعله قادراً ـ بنجاح ـ على ولوج المدرسة والتفاعل الإيجابي مع معطياتها.

وإذا دخل الطفل المدرسة فمن واجب الأسرة أن تهيِّئ له الظروف اللازمة

التي تساعد على نجاحه الدراسي، كما يجب أن يتابع الكبار أطفالهم في المدرسة، بالسؤال عن أحوالهم عامة، وأحوالهم التعليمية من بينها، وأن يقفوا على مدى إنجازهم، وأن ينسقوا مع المدرسة لمواجهة المشكلات التي تتبدى.

كما يجب على الكبار أن يتابعوا نشاط أطفالهم البيتي، وأن يوجهوهم ويعينوهم ـ إذا كانت لدى الكبار مقدرة ـ ويدخل في التوجيه التدخل في ساعات الدراسة والنوم واللعب، ومراقبة ذلك، حتى لا تطغى أي منها على الأخرى بكيفية مخلّة بالتوازن.

لكن، ما هو الموجود فعلاً من كل ذلك؟

إنّ أكثر الأطفال لا يحظى بتوفير الظروف البيتيّة والمعدّات اللازمة التي تساعد على النجاح، كما لا يتابع الكبار نشاط أطفالهم الدراسي. وقد لاحظت لدى مديري أكثر من مدرسة فرحاً غامراً بالزيارة، وتلهفاً لملاقاة أولياء الأمور، وكانوا يشكون من أولياء الأمور الذين يأتون عندما يصطدمون بالنتائج التحصيلية السيئة لأطفالهم فيحتجّون على الإدارة المدرسية.

ولا يتابع أكثر أولياء الأمور نشاط أطفالهم التعليمي البيتي، بل يتركون الأمور تسير بحسب الظروف ودون عناية، وقد تغلب عند بعض الصغار ساعات النوم أو اللعب على ما يجب أن يخصص للمذاكرة من ساعات.

وبعد، فما هو الحل؟

إن الشيء الذي يضرّ بالمجتمع إذا تأجل هو تربية الإنسان، وإذا كنا نحس بقصور في تكوينة الإنسان عندنا فعلينا أن نسارع إلى تدارك ذلك. ويوجب الأمر أن نهتم بكل شريحة عمرية بتقديم اللازم من تعليم وتدريب وتربية عامة. وعلينا أن نعرف أن المجتمعات المتقدمة وصلت إلى ما أنجزته بفضل عنايتها بتعليم الإنسان وتربيته، وليست تلك الأمور شيئاً يصعب الوصول إليه، لكن لا بد من منهجية فاعلة في تربية الإنسان.

وإذا كانت كل مؤسسة اجتماعية عامة لا بد أن تقوم بدور ما في الجهد

المتكامل لتربية النشء، فإن واجبات الأسرة متعددة ومتفرعة، ويرتب التقصير فيها قصوراً في شخص الناشئ، وقلّ أن تقوم جهة أخرى بتعويض ذلك.

وأتصوّر أن المنهجية التي يجب أن تتبعها الأسرة من أجل التربية السليمة لأبنائها تسير بحسب الآتي من البنود:

1 ـ صلاح الأبوين:

أ ـ أن يتصف كل من الأب والأم بالإيمان والتقوى والعمل الصالح. ويعد صلاحهما عاملاً مفيداً في استقامة الأبناء، ففي شأن الغلام الذي قتله الرجل الصالح، قال الله تعالى وبمشيئته على لسان العبد الصالح: ﴿وَأَمَّا ٱلْغُلَٰمُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَآ أَن يُرْهِقَهُمَا طُغْيَٰنًا وَكُفْرًا ﴿80﴾ فَأَرَدْنَآ أَن يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِّنْهُ زَكَوٰةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا﴾[19].

وقال الله تعالى في شأن الغلامين: ﴿وَأَمَّا ٱلْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَٰمَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِى ٱلْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُۥ كَنزٌ لَّهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَٰلِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَآ أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ﴾[20].

وهذا يدلل على أن صلاح الأبوين يلحق أثره الطيب إلى الذريّة، كما يفيد الأبوين في التمتع بحياة طيبة لا يرهقان فيها بذرية فاسقة. ومع كل ذلك فلا بد أن تتضافر الجهود الأخرى الفاعلة فلا تفسد الأمر على الأبوين. وفي خبراتنا معرفة بأسر فيها ـ حسب علمنا ـ صلاح وفي أبنائها مروق.

ب ـ تخيّر التزاوج بين أهل الدين والخلق الفاضل، فقد أمر الشرع الحكيم بتخيّر الزوجات ذوات الدين القويم. كما يشمل الأمر تزويج البنات من الرجال المتدينين، والابتعاد عن تزويجهن من الفاسقين المارقين، خاصة وقد طغت المادة وعميت أعين الجهلة عن تبين الصواب، فصاروا إلى مصاهرة أصحاب الثراء والجاه والسلطان حباً للدنيا.

---

(19) سورة الكهف، الآيتان: 80 و81.

(20) سورة الكهف، الآية: 82.

جـ ـ سيادة العلاقات الطيبة بين الأب والأم والمعاشرة بالمعروف، وأن يعرف كل منهما واجبه تجاه زوجه فيقوم بذلك الواجب، وهذه العلاقات الطيبة ستفيض حتماً على الأطفال، فتغمرهم وينتشقون منها فَيَشِبُّون على سلامة في الصحة والخلق والسلوك بوجه عام.

كما تشمل هذه العلاقات الطيبة الود والرحمة والتعاون والتفاهم والأدب عند الاختلاف، والرعاية المتبادلة، وتقدير كل منهما لمشاعر الآخر وظروفه. كما يشمل الأمر حسن الخلق مع من تتعامل معهم الأسرة في بيئتها.

2 ـ التطبيق التربوي السليم في التعامل مع الطفل، ويشمل:

أ ـ توسع الوالدين في الإلمام بالثقافة العامة والثقافة اللازمة لتربية الطفل وتعليمه، وقد تعددت في وقتنا الحاضر المصادر التي يمكن أن يستقي منها الآباء والأمهات المعرفة، ولا يعقل أن تستمر تربية الأجيال وتعليمهم دون هدىً ودون معرفة بأصول تربيتهم.

فللتعامل مع الصغير لا بد من معرفة بنفسيته ونموه من كل جوانبه، وقد أسهب علم نفس النمو في تفصيلات دقيقة تتعلق بالطفل عبر مراحل طفولته. ومع أن الدراسات عن الطفل العربي قليلة جداً، ولا يخفى ما للبيئة من دور فاعل في التنشئة، لكن تظل الدراسات عن الأطفال في بيئات أخرى مفيدة في نواحٍ كثيرة.

ولا يكون مجدياً أن تخوض الأسرة تربية أطفالها دون إلمام بذلك، إذ إنها عندئذ ستتخبط حيث لا تعرف ما يكونون عليه من خصائص وما يجب للتعامل معهم.

ب ـ القيام على تربية الطفل وتعليمه حسب الأسس الإسلامية التي لم تغفل عن شيء مهم في تربية الطفل، فهو موضع اهتمام منذ التفكير في الزواج بأمه حتى يكبر، وهو إذا كبر موضع عناية واهتمام، ولكن يكفي القول بأن ما أوجدته التربية الإسلامية من أسس قيّمة في تربية الإنسان ما زالت هي ذاتها ما تناقشه التربية الحديثة والمعاصرة.

إن القول بوجود ثوابت من الأسس العامة في الأخلاق والمعاملة قول مؤكد. وتربية الناشئ وتعليمه لا بد أن يكونا حسب أسس واضحة لدى الأبوين؛ حتى لا تتعارض أوامرهما وتوجيهاتهما وتصرفاتهما التي يعيشها الطفل. ومن أمثلة تلك الأسس: العدالة في المعاملة وتهذيب الأخلاق، والحث على التعلّم، وترك مجال للترويح، والرحمة والرأفة والحزم. وانتهاج الأساليب التربوية في تربية الناشئ وتعليمه، مثل ضرب الأمثلة، وإيراد القصة، والتعويد والقدوة الحسنة، وإشباع الحاجة، وإفراغ الطاقة والوعظ والإرشاد والحوار، والتوجيه إلى استخدام العقل في التفكير، ودراسة الأحداث الجارية، وممارسة الإثابة والمعاقبة.

جـ ـ مراقبة سلوك الطفل وتوجيهه، وخاصة أن سلوك الطفل في المنزل تلقائي يكاد يخلو من التكلّف، وبذا فإن الاطلاع عليه ممكن، فيجب أن يقوم الوالدان بالتوجيه اللازم وعدم إغفال الأخطاء التي يريانها صغيرة، إذ إنها تكبر مع الزمن، وكذا فلا بد من مراعاة عدم التضييق على الصبي وانتهاره في كل مناسبة؛ لأن ذلك سيقوده إلى استمراء العتاب والجرأة على توجيهات الوالدين ومخالفتها.

3 ـ قيام الأسرة بالواجب التعليمي تجاه الطفل، ويشمل ذلك:

أ ـ يجب أن تساعد الأسرة الطفل في مذاكرة دروسه، فمهما بذل من جهد في المدرسة، فإنه يظل محدوداً، والمساندة الأسرية هي التي تغطي على النقص في الأداء التعليمي. ونحن نعرف أن الاختلافات بين الأطفال، ووجود فروق فردية يقود إلى عدم معرفة بعضهم وإلمامه بما يطرح من محتويات الدروس في المدرسة، وكذاإذا حصل تغيّب الطفل عن المدرسة فلا بد من تعويض لما فاته، وهنا يتوجب أن تتدخل الأسرة للقيام بواجبها التعليمي.

ب ـ يجب أن توفر الأسرة الظروف النفسية اللازمة لمساعدة الناشئ على الدراسة، فلا بد من وجود هدوء نسبي، ولا بد من توافق أسري حتى

تتوفر للطفل فرص المذاكرة في البيت، وكذا الذهاب إلى المدرسة مرتاح البال، غير مشحون بالاضطرابات الأسرية التي تؤثر حتماً على أدائه التعليمي.

كما يجب أن توفر الأسرة اللوازم المادية التي تعين على الدراسة والتحصيل، ومن بينها مكتب المطالعة، والإنارة الضرورية، واللوازم المكتبية، والغذاء والكساء، بما يكفي؛ لئلّا تكون هذه اللوازم عقبات في طريق التحصيل الدراسي.

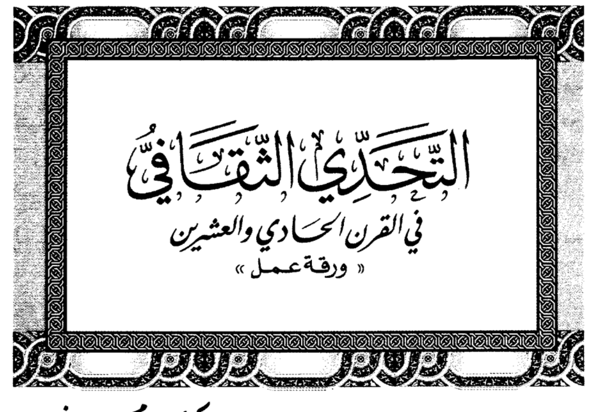
جـ ـ يجب أن تجري الأسرة التنسيق اللازم والمراجعة المبكرة لمعالجة القصور الذي قد يكون ملازماً أو قد يطرأ على الطفل. ولا بد من إطلاع الإدارة والمعلمين على الظروف البيتية إذا كانت مما يؤثر على تحصيل الناشئ.

د ـ يجب أن تعمل الأسرة على شغل الناشئ بالمفيد على كل مستويات نموّه الجسمي والثقافي والاجتماعي، كأن يمكّن الطفل من زيارة الحدائق والشواطئ والمتاحف والمعارض والمراكز الثقافية، وكل ماله علاقة بتنمية معارفه وتوسيع مداركه وخبراته.

هـ ـ يجب أن تكون لدى الأسرة معرفة بميول الناشئ ومواهبه ومساعدته على التعبير عن آرائه وعرض أفكاره البسيطة، والإنصات إليه وهو يعرضها، بغرض تربية شخصية واثقة واضحة المعالم.

و ـ يجب أن تعمل الأسرة على تعويد الناشئ على استعمال المعدات التقنية الحديثة مثل الحاسوب، وتفتح ذهنه لاستخداماته وما يجدّ من معرفة يمكن أن تعرض عليه.

كما يجب أن تقام علاقة وثيقة بين الطفل والكتاب، كما يجب أن توسّع دائرة ثقافته بحيث تتعدّى حدود المقررات الدراسية.



الدكتور: محمد بن نصر

1 ــ مقـدمـة:

مسألة الهوية الثقافية التي تعتبر أهم وسائل المناعة التي تحصّن بها المجتمع الإسلامي ضدّ الغـزو الفكري والثقافي، تواجه، اليوم تحدياً كبيراً بعد بروز مفهوم العولمة واحتلاله الموقع الأهم في الساحة الفكرية. ولذلك فإن الحاجة ملحّة لإعادة النظر في طرح المسألة الثقافية واسـتمرار الهوية الحضارية للأمة، محاولين بذلك البحث عن أنجع الحلول وأقوم المسالك في مواجهة هذا التحدّي. نحتاج أولاً إلى التوقف عند مفهوم العولمة مصطلحاً وإشكالاً ومنهجاً، ونحتاج ثانياً إلى توضيح طبيعة هذا التحدي وأشكاله المستجدة، ونحتاج ثالثاً إلى تحديد المهام المطلوبة والوسائل والمناهج المسخّرة لذلك.

2 ـ العولمة، المصطلح، الإشكال، المنهج:

احتل موضوع العولمة ولا يزال موقعاً مهماً في الساحة الفكرية، ألّفت فيه كتب عديدة، ونشرت حوله العديد من الدراسات، وعقدت من أجله العديد من المؤتمرات والندوات الفكرية. والاطلاع على ما توفّر من هذه الأدبيات حول الموضوع المطروح جعلنا نتوقف عند هذه الملاحظات:

1 ـ غياب هذا الإشكال عند المفكرين المسلمين، وخاصة المهتمين منهم بالدراسات الشرعية. ولعل الأمر يعود إلى عدم صياغة هذا الإشكال صياغة فقهية يبرز فيها المبحث الشرعي؛ ولذلك لم يكن من الممكن أن يهتم العلماء بهذا الموضوع على الرغم من أهميته القصوى في المسألة الثقافية[1].

2 ـ أن الذين كتبوا في هذا الموضوع من المفكرين العرب وجدوا أنفسهم أمام ظاهرة وصفوها بالتعقيد وبالتحول المستمر، وتعاملوا معها بوصفها ظاهرة تاريخية لا فائدة من التصدي إليها، ولكن يجب معرفة سبل الانخراط فيها[2]. أدت هذه الدراسات إلى إضفاء نوع من الهالة وإبداء شعور يتسم بالحيرة أمام هذه الظاهرة التاريخية الكاسحة، التي وصفها صادق جلال العظم بأنّها «حقبة التحول الرأسمالي العميق للإنسانية جمعاء، في ظل هيمنة دول المركز وقيادتها، وتحت سيطرتها، وفي ظل سيادة نظام عالمي للتبادل الفكري»[3] وقال عنها السيد ياسين «ما زلنا في مرحلة فهم ظاهرة العولمة واستكشاف القوانين الخفية التي تحكم مسيرتها، والتي

(1) تجدر الإشارة هنا إلى الدراسة التي قدّمها رئيس تحرير مجلة «الكلمة» حول الفكر الإسلامي وقضايا العولمة. انظر: العدد 20، السنة الخامسة، صيف 98/ 1419هـ.

(2) نستثني من هؤلاء ونعتذر لمن لم نتمكن من الاطلاع على كتاباتهم:
ـ أبو يعرب المرزوقي، العولمة والكونية، التجديد، العدد الرابع، السنة الثانية، 98/ 1419هـ.
ـ محمد عابد الجابري، العولمة والهوية الثقافية، ورقة قدّمت إلى ندوة «العرب والعولمة» التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت بتاريخ 18 ـ 20 كانون الأول/ ديسمبر 1997.

(3) صادق جلال العظم، مجلة الطريق، بيروت، السنة 56، العدد الرابع، يوليو/ أغسطس 1997.

تسهم في الوقت الراهن في تشكيلها هي في الحقيقة ظاهرة غير مكتملة الملامح والقسمات، بل إنّنا نستطيع أن نقول: إنّ العولمة عملية مستمرّة تكشف كل يوم عن وجه جديد من وجوهها المتعددة»[4] أما جورج طرابيشي فيقول: «العولمة هي الظاهرة التاريخية لنهاية القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين، مثلما كانت القومية في الاقتصاد وفي السياسة وفي الثقافة هي الظاهرة التاريخية لنهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين»[5] بوسعنا أن نواصل سرد مواقف المفكرين العرب من هذه القضية، ولكن لا فائدة من ذلك، فالشعور العام الذي يحكمها هو الشعور بالعجز أمام هذه الظاهرة الكاسحة التي لا تسمح بأكثر من الانخراط فيها أو الاحتماء بالذّات والتمسك بالحصانة السلبية، كما تشير إلى ذلك بعض المواقف العامّة التي عبّر عنها بعض المفكرين الإسلاميين. هذا الأمر يدعونا إلى التوقف عند هذا المفهوم بالتحليل، وليس هدفنا من ذلك التقليل من أهمية هذه المسألة، ولكن أردنا أن نضعها في إطارها المعرفي والتاريخي، ففهم المشكلة مقدمة ضرورية وأساسية لنقدها ومواجهتها.

لا شك في أن هناك صعوبة في إيجاد ترجمة دقيقة لكلمة Globalization الإنجليزية في اللغة العربية على الرغم من أن مصطلح العولمة بدأ يفرض نفسه، ولعلّ ذلك من مظاهر العولمة نفسها. فيكفي أن يتم تداول هذا المفهوم في المنتديات الفكرية وعبر وسائل الإعلام، حتى تكون هذه الترجمة مقبولة علمياً. إذا انطلقنا من الكلمة العربية فإن المعنى الذي يتبادر إلى الذهن هو تعميم الشيء وتوسيع دائرة تأثيره ونفوذه ليشمل العالم كلّه. ولكن هذا التعميم لا يتم بشكل تلقائي، بل عبر عمليات قسرية تضع الجميع في قالب واحد، فالمعنى المتضمن للعولمة هو القولبة، والصفة المصدرية لقولبة أو عولمة تعود إلى الوزن الصرفي «فوعل» الذي يحمل معنى الإجبار والإكراه. فالمسألة أبعد من أن تكون ظاهرة

(4) السيد ياسين، في مفهوم العولمة، المستقبل العربي، بيروت، العدد 228، فبراير/ 1998.

(5) جورج طرابيشي، أصل العولمة وفصلها، الحياة، لندن، العدد 12449، الأحد 30/ 03/ 1997.

تاريخية فوق إرادة البشر؛ لأن المنادين بالعولمة يعلمون أن الواقع الإنساني واقع متعدد الثقافات ومتنوع الهويات، ولذلك ربطوا العولمة بالسوق العالمية وربط الثقافة بالسوق أي بالقدرة على ترويج ثقافة معيّنة، وبالتالي الفشل وعدم القدرة على المنافسة يؤدّي بالضرورة إلى الانقراض. فالثقافة التي من حقها أن تبقى هي الثقافة القوية التي بإمكانها الاعتماد على تقنية عالية. البقاء للأقوى ذلك هو معيار الاصطفاء. استغلوا في ذلك التطور الهائل الذي حصل في وسائل الإعلام، والمكانة التي احتلتها الصورة الإشهارية التي طغت على النشاط الإعلامي، فعطلت ملكة التفكير النظري عند الفرد المشاهد، وفتتت الحقيقة وأغرقت المشاهد في اللحظة الراهنة التي أصبحت مجرد لحظة للمتعة المادية المتحررة من كل القيم.

لا بدّ أيضاً من التفريق بين مفهوم العالمية ومفهوم العولمة، المفهوم الأول يحمل معنى يفيد الانفتاح ورغبة التعرف على الآخرين، ليس بدافع النفي ولكن برغبة التفاعل والتكامل ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾. أما المفهوم الثاني فإنه يعني الاختراق الثقافي، ويعتمد هذا الاختراق على القوة المادية، ويستهدف نواة الثقافة المغايرة بهدف القضاء عليها نهائياً. وعليه فإن مواجهة الاختراق لا تكون بالاعتماد على استراتيجية الحصانة السلبية. وعلى أي حال الانغلاق الثقافي أمر غير ممكن من الناحية العلمية. وإنما يتم بالتحصين الإيجابي، وذلك عن طريق البناء السليم للفرد. وذلك هو جوهر التحدي الثقافي الذي يجب أن نهتم به اهتماماً بالغاً.

3 ـ أولوية الثقافي؟ لماذا؟

لا يحتاج المرء إلى البحث عن حجج وأدلة تبين له قصور الأمّة الإسلامية في أداء رسالتها، وذلك في كل المستويات السياسية والاقتصادية والفكرية، فواقع الأمة يعبّر عن ذلك بوضوح تام، ولا أحد يستطيع أن يزعم عكس ذلك، إلاّ أن السؤال الذي ما زال يرهق الجميع هو: من أين نبدأ إصلاح وضعنا ضمن

الشروط العالمية الراهنة. لا نبالغ إذا قلنا إن كل الإصلاحات السياسية، أو بالأحرى محاولات الإصلاح، قد انتهت إلى إيجاد حالة من التوتر القصوى، إذا لم نقل القطيعة بين الدولة والمجتمع في العالم الإسلامي، وأدت في النهاية إلى توسيع نفوذ الدولة وهيمنتها على المجتمع هيمنة كاملة. ولا شك في أن ذلك قد أدّى بدوره إلى تعطيل حركية المجتمع واستتباع كل مؤسساته للدولة. وفي مثل هذا الواقع يصبح الحديث عن مواجهة العولمة في شموليتها، فضلاً عن الاستجابة الفعلية للتحدّي الثقافي، أمراً غير ممكن ولا يتجاوز مستوى الشعار. ولذلك فإنّ الخطوة الأولى تكمن في الإجابة التي يمكن أن نقدّمها عن السؤال: من أين نبدأ؟

السياسة والاقتصاد والاجتماع والتربية، كل هذه المجالات في حاجة إلى إصلاح جذري، لا جدال في ذلك. ولكن ما المجال الذي تتوقف على إصلاحه بقية الإصلاحات الأخرى؟ يجب التنبيه إلى أن الرغبة في البحث عن حلّ سريع رغبة مشروعة، ولكن يجب الاعتراف أيضاً أن كل الحلول السريعة التي جربناها قد أدت، في النهاية، إلى تعميق الأزمة واستفحال حالها حتى اتسع الخرق على الراقع كما يقال. وعليه فإنّه ليس بالضرورة أن الإجابة التي سنقدمها ستكون لها نتائج إيجابية آنية، ولكن بالتأكيد، سيكون لها الفضل في وضع الحجر الأساس الذي يكون سبباً في وضع حدّ لحالة الانتكاس والاستقالة الحضارية الكاملة. نعتقد أن معالجة المشكل الثقافي وبالتالي التربوي هي المسألة الأساسية التي يجب أن تتضافر الجهود لإنجاحها. فالنواة الأساسية في كل مشروع إصلاحي هو الفرد نفسه. وما لم يوجد الفرد المتحرر نفسياً وعقلياً من كل القيود (الشريعة: مجموعة من الضوابط والحوافز وليست قيوداً بأي حال من الأحوال) فإننا سنبقى ندور في حلقة مفرغة. نرفع شعارات الثورة، ثم تكون النتيجة تراكم مستمر لحالات الفشل المولّدة بدورها لحالة من الإحباط والسيولة القاتلة. لا شك في أن مشاريع مثل مشروع العولمة سيجد تقبلاً في هذا الواقع المريض، ولا شك في أن سياسة الاختراق الثقافي وتفتيت الهوية ستلقى نجاحاً محققاً، مرسخة بذلك لوهم الفردية (النجاة الفردية) ووهم الخيار الشخصي (الحرية)

ووهم الحياد (التحلل من الالتزام) ووهم الحتمية الاجتماعية (الفوارق الاجتماعية = فوارق طبيعية). وعندها لا نعجب من السلبية واللامسؤولية التي تتصف بها المؤسسات الاجتماعية والمنظمات السياسية والجمعيات الإنسانية.
إصلاح الفرد إذا أولوية الأولويات في عملية الإصلاح.

إذا سلمنا بأن التحدي الثقافي هو التحدي الأساسي، وأن إصلاح السياسات التربوية هو جوهر هذا التحدي، إذا أردنا أن نوجد هذا النوع من الأفراد الذي تقوم عليه وتقوم به عملية إعادة تفعيل عوامل الفعل في الأمة. فإن السؤال الذي يجب طرحه الآن يتعلق بكيفية إصلاح الفرد، وما الاستراتيجية التي يجب اتباعها؟ الإجابة عن هذا السؤال تستدعي منا التوقف عند شخصية مسلم اليوم وعقله، رصداً للعوائق وتحليلاً للكوابح التي تمنعه من التعبير عن ذاته.

4 ـ عوائق التفكير الحر:

إنّه بقدر ما تتقلص المساحة الفاصلة بين «الخطاب الخاص» (حديث الذّات لنفسها) و«الخطاب العام» (حديث الذّات للآخرين) بقدر ما يحقق الفرد ذاته فيتوفر بذلك على الحد الأدنى من التوازن بينه وبين نفسه وبينه وبين الآخرين. هذا التوازن الذي نزعم أنّه أهم شرط يجب أن يتحقق حتى يمكن أن نتحدث عن إمكانية الإبداع الفكري، وعليه فإن المؤسسات العلمية تنجح في إيجاد فرد جديد إذا استطاعت أن تتحول من تأميم الأسئلة والأجوبة إلى تأمين شروط التفكير الحر وشروط التعبير عنه. هل الفرد الذي نتوجه إليه بالخطاب فرد يتوفر على هذا الحد الأدنى من الحرية؟

إن الخبرة الأساسية للفرد المسلم هي الخبرة المتمثلة في خنق الأسئلة أي إنه يمارس الإرهاب الفكري على نفسه، وهو في نظرنا أشد أنواع الإرهاب التي يمكن أن تمارس عليه من الخارج، لأن الثانية قد تبعث في الإنسان روح التحدي والمقاومة أمّا الأولى فإنّها تنتج عنده نوعاً من الراحة والطمأنينة الموهومة، تظهر نتائجها في الاستقالة والسيولة العامة للأفراد والمجموعات، والاحتماء بالذّات

التاريخية. يبدو هذا الإرهاب الذّاتي وكأنّه عملية إرادية يقدم عليها الفرد، فيعمد إلى اعتقال الأسئلة التي تعتمل في نفسه، فيقوم ـ تقريباً ـ بما يقوم به وزراء الدّاخلية في البلدان المتخلفة حضارياً. فيخنق الأسئلة الجريئة كما يخنق الأصوات الحرة. ويتم ذلك تحت قاعدة «خاطب الناس بما يفهمون» ولكن من أجل هدف مغاير تماماً للهدف الذي من أجله وضعت هذه القاعدة. لقد وضعت هذه القاعدة ـ أصلاً ـ من أجل توفير الظروف اللاّزمة لإيصال فكرة ما إلى من يجهلها أو يختلف معها أو يعاديها، ولم توضع لكي تستثمر كما تستثمر اليوم من أجل الحفاظ على مصالح ومواقع خاصّة وضيّقة.

لقد أدت هذه الحالة التي عليها الفرد المسلم في تقديرنا (مع عوامل أخرى عديدة) إلى إيجاد نمط الوعي الزائف يتميّز بالمعاش غير المفكَّر فيه، والمفكَّر فيه غير المعاش واللامفكر فيه أصلاً. فهل يستطيع عقل تتعايش فيه كل هذه المتناقضات فضلاً عن حالة الخوف والرعب المصاحبة، أن يحقق ما نسمّيه ـ عادة ـ بالفكر المستقل والاجتهاد المبدع إن العقل الذي لا يتساءل لا ينتج بل يستهلك، يستهلك الماضي في ظاهر بنائه النفسي والفكري، ويستهلك الحاضر حقيقة في مظاهر حياته ويكون حاله كالمُنْبَتّ لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى. تلك هي المميزات العامة للفرد المسلم اليوم. قد يفهم من هذا الكلام دعوة إلى الثورة على الماضي وعلى الحاضر والانفلات الكلّي منهما، لا إنها دعوة إلى الرشد. لا أحد يجادل في أهمية التعلق بالماضي ـ خاصّة إذا كان هذا الماضي محل فخر واعتزاز لأمّة من الأمم، ولكن التعلق بالماضي يصبح لا محالة عاملاً من عوامل التقليد ـ والتقليد هنا نأخذه بمعنى الاكتمال المعرفي الموهوم والتوقف عن الإنتاج والإبداع بدعوى: ليس في الإمكان أحسن مما كان ـ إذا أصبح هو المتحكم في منهجية تفكيرنا، فلا نسمح إلا بطرح الأسئلة التي طرحت، ولا نقبل من الأجوبة إلا ما كان قد قيل، وبذلك نضع للعقل حدوداً لا يتجاوزها، ونضع له منهجية تحوله إلى مجرد مفسّر لأقوال السابقين. ذلك هو المعنى الحقيقي لاستقالة العقل الإسلامي. هذا النوع من العقل لا تفيده العودة

إلى التراث، ولا يستطيع أن ينظر فيه بعمق؛ لأنه انطلق مكبّلاً فسيعود محمّلاً بسلبيات أخرى عديدة. سيعود خائفاً وسلبياً لأنّه لم ير في التراث إلاّ ما رأى في نفسه ولا ينفعه أيضاً التعرف على ما أنتجته الإنسانية في المرحلة المعاصرة، فسيعود إلينا محمّلاً بالبضائع الاستهلاكية؛ ذلك أن الخبرة، خبرته الأساسية التي تملّكَها، خبرة استهلاكية وليست خبرة إنتاجية.

5 ـ سبل العلاج:

إذاً كيف السبيل إلى إصلاحه؟ إصلاح الفرد المسلم في تقديرنا يتم على مستويين:

1 ـ إعادة الثقة إلى نفسه أولاً، نعم لقد نجحت الصحوة الإسلامية في تحقيق ما يمكن تسميته بالحصانة السلبية، حيث أصبح المسلم معتزاً بدينه ومعتزاً بتاريخه وقليل الانبهار بالغرب الاستهلاكي ـ على الأقل ـ في المستوى النظري، إلاّ أنّ هذا الأمر لا يساعد المسلم على أن يكون فاعلاً وصاحب إرادة حرّة، وواعياً بالتحديات التي تواجهه وبكيفية مواجهتها. هذا النوع من الحصانة السلبية ينتج إمّا نفسية مندفعة لا تُقدّر عواقب ما تقدم عليه، أو نفسية منكمشة تعيش في عالمها الخاص ولا يهمّها ما يحدث في الواقع.

تحتاج هذه القاعدة من الحصانة السلبية إلى إضافة نوعية تحولها من السلب إلى الإيجاب، وتتمثل هذه الإضافة النوعية في امتلاك ملكة النقد. نقد الماضي، يعود إليه متسلحاً بالتوجيه القرآني، فيحرره من كل المعوقات التي تمنعه من التفكير الحرّ، وينقي بنيته الثقافية من كل ما تراكم فيها وحوتها من ثقافة الاستعباد المنحرفة، ويعود أيضاً إلى الفكر الإنساني المعاصر، فيتعامل معه بهذه الروح النقدية، فيفك أسرة من مقدمات الفلسفة المادية، ويعيد إليه قداسة سلبت منه كما يقول مالك بن نبي.

2 ـ إصلاح منهجية تفكيره، وبالتالي إصلاح أداة تفكيره الأساسية، يعني أولاً

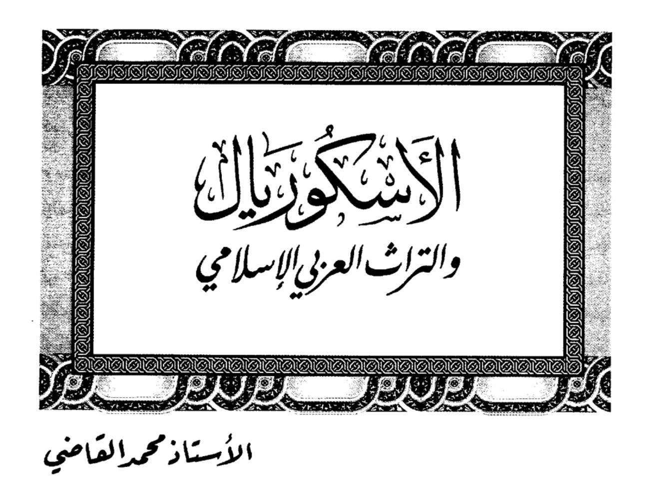
أن يتسلح بالمعرفة التوحيدية التي تجمع بين عالم الغيب وعالم الشهادة، فيصبح التحصيل العلمي في العلوم الصحيحة والعلوم الإنسانية لا يقل أجراً وثواباً عن تحصيل العلوم المتعارف عليها بالعلوم الدينية. وسيفهم عندها أن العلمانية الدينية التي تفرق بين العلوم المدنية والعلوم الشرعية لا تقل خطراً عن العلمانية الملحدة، فكلاهما يؤدي إلى عملية انشطار المعرفة، وبالتالي انشطار الوعي. ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أن التحصيل العلمي ليس جمعاً لمعلومات ومعطيات وليس اكتساباً لخبرة مهنية ولكنه أساساً امتلاك منهجية في التفكير، لأن المعلومات والمعارف متغيرة بتغير الخبرات الإنسانية. تستقطب العقل الإسلامي حالات من التقابلات الثنائية: الحديث في مقابل المعاصر، والتقليد في مقابل التجديد، والدين في مقابل الحياة؛ ويحكمه منهج التصنيف التعصبي، فالآخر لا وجود له، فإما أن يكون موافقاً ويجب أن يكون التوافق كاملاً، وبالتالي ليس هناك معنى لوجوده، وإما أن يكون مخالفاً وبالتالي معادياً يجب إخراجه من دائرة الفعل والتوجيه، فيصبح وجوده عدماً.

هذه التقابلية لا تولّد إلاّ العداء والتنافي، في حين أن الحقيقة موزعة عند هؤلاء جميعاً، ويجب على المرء أن يتسلح بعقلية قادرة على التفكيك والتركيب وتَلَمُّس أوجه الصواب واستبعاد أوجه الخطأ من الجميع. فالحقيقة النظرية ليست حقيقة تقنية تراكمية، كل خطوة جديدة تكون بالضرورة تجاوزاً للتي سبقتها، وإنما نحتاج دوماً إلى العود على بدء وتقليب الأمر في كل وجوهه.

6 ـ خطة العمل:

1 ـ محاولة إيجاد برنامج تربوي يحصل به الحد الأدنى من الاتفاق على الأولويات، انطلاقاً من اتفاق حول تشخيص الأمراض، وكذلك اتفاق حول الأهداف المرجوة والوسائل المتبعة. يكون ذلك بتوجيه الإسسكو بالتعاون مع منظمة المؤتمر الإسلامي، والمؤسسات العلمية والبحثية في العالم الإسلامي لإقامة مراكز أبحاث علمية لدراسة قضايا المعرفة والثقافة والتربية الإسلامية في القرن الحادي والعشرين.

- توجيه نداء إلى المفكرين كافة والمؤسسات العلمية والتربوية لإعطاء الأمر أهمية، ورسم الخطط لتشجيعهم وتوفير الدعم المالي المطلوب.
- توجيه النداء لوزارات الثقافة والتربية في البلاد الإسلامية لتشجيع الجهود ودعمها في هذا المجال وإعطائها أولوية عاجلة.
- التنسيق بين الجهود والأبحاث والإصلاحات بين مؤسسات البحث والتعليم في مجال الثقافة والتربية والإعلام، وتشجيع البرامج العلمية الإسلامية في مجال الإعلام، وتشجيع الصناعة الإعلامية التربوية والترويجية الهادفة النظيفة ودعمها.



الأستاذ محمد القاضي

تقديم:

مبنى غريب، تطلَّب بناؤه إحدى وعشرين سنة، ويعتبر من المباني المذهلة في العالم. إنه دير الأسكوريال الذي يقع على بعد خمسين كيلومتراً شمال غرب العاصمة الإسبانية مدريد؛ فوق سفح تل صخري متصل بسلسلة جبال (سِيِيَّرِدِي غوَادِيرَامَا). بناه الملك فيليب الثاني ابن الإمبراطور شارل الخامس في النصف الثاني من القرن السادس عشر.

وقد قرر بناءه على إثر انتصاره على الفرنسيين في موقعة سان كانتان في اليوم العاشر من شهر غشت من عام 1557م. وتنويهاً بالقديس لورنثو الذي استمد عونه في هذه المعركة، وكان قد نذر في حربه مع فرنسا التي ألجأته إلى

هدم كنيسة تحمل اسم القديس المذكور أنه إذا انتصر فسيبني له كنيسة أفخم، فأطلق عليه: دير القديس لورنثو بالأسكوريال. كما قرر أن يشتمل البناء على قصر يكون منزلاً له ولأبنائه وأحفاده من بعده.

ويضم المبنى سبعة أبراج، وأكثر من اثني عشر ألف باب ونافذة، وتسعاً وثمانين نافورة، وستة وثمانين سلماً توصل إلى أمكنة مختلفة، أعمدته من البناء المربع، عرض كل ضلع من أضلاعها ثمانية أمتار، وعليها أقواس ترتفع عليها قبة الكنيسة. أما البهو الرئيسي الذي يتوسط المكتبة، فهو بهو واسع يزدان سقفه المحدب بالرسوم الفنية الملونة، وهو مقسم إلى سبعة أقسام، أفْرِد كل قسم منها لربة من ربات العلوم.

الأسكوريال: قصر ودير ومكتبة:

كان الملك فيليب الثاني رجلاً متديناً وحازماً، قرب إليه عدداً من المستشارين من العلماء والكتاب والمؤرخين، فأشار عليه هؤلاء بأن يضم المبنى مكتبة يمكن أن تضاهي بمحتوياتها وشهرتها المكتبات التي كانت معروفة ومشهورة في ذلك العصر، وخاصة مكتبة الفاتيكان في روما.

وكان من بين هؤلاء المستشارين المؤرخ الإسباني دي موراليس الذي كتب تاريخ الملك، والذي أشار عليه أن ما يزين المكتبات ويفردها بالأهمية هو احتواؤها على المخطوطات أكثر من الكتب المطبوعة. وهكذا اتبع فيليب الثاني بحماس فائق الخطة التي كان قد اتبعها والده شارل الخامس من قبله ببذل كل جهد ممكن للحصول على الكتب والمخطوطات النادرة بأي ثمن.

وهكذا بدأت مكتبة الأسكوريال تنمو وتتكاثر بفضل العناية التي كان يوليها للكتب الملك فيليب الثاني، الذي عمل على تأسيس مكتبات عمومية كبرى على غرار المكتبات الإيطالية، حيث طلب من سفرائه جمع المخطوطات العربية واقتنائها، بل كان يقدم مكافآت كبرى لمن يمتلك بعض هذه المخطوطات،

وهكذا أمكن له إثراء خزانة الأسكوريال بهذه التحف والذخائر التاريخية النفيسة[1].

وفي عام 1616م أصدر الملك فيليب الثالث أمراً طلب فيه أن ترسل إلى مكتبة الأسكوريال نسخة من كل كتاب يطبع في الأراضي الخاضعة لحكمه، فازداد رصيدها الواسع من الكتب المطبوعة والمخطوطات، ولا سيما نوادرها العربية واللاتينية واليونانية والعبرية وغيرها، التي تعطيها في الوقت الحاضر شهرتها العالمية. ويذكر المستعرب الإسباني براوليو خوستيل الذي شغل مديراً لمكتبة الأسكوريال في السبعينيات من هذا القرن، في كتابه عن هذه المكتبة بأنها تحتوي على خمسة وأربعين ألفاً من الكتب المطبوعة وخمسة آلاف مخطوط بينها 1870 من المخطوطات العربية و1400 مخطوط باللغة اللاتينية، و800 مخطوط باللغة الإسبانية. ويشير في سياق كتابه إلى أن عدد المخطوطات العربية وغيرها من المخطوطات في المكتبة ليس في الواقع إلا بقية باقية بعد الحريق الذي حصل في مكتبة الأسكوريال عام 1671م، وأتلف ما يزيد على أربعة آلاف مخطوط، بالإضافة إلى الكثير من اللوحات الفنية الرائعة التي كانت قد وردت على شكل هدايا إلى الملك فيليب الثاني[2]. كما أن عشرين مخطوطاً وحوالي 1600 من الكتب المطبوعة اختفت من المكتبة خلال حملات نابليون على إسبانيا في مطلع القرن الماضي، وذلك بالإضافة إلى ما ضاع من المكتبة أو فقد في ظروف أخرى.

---

(1) انظر مجلة «القراءة» الإسبانية الشهرية/ عدد سبتمبر 1989م دراسة للمستعربة الإسبانية: نيفيس باراديلا ألونسو عن: «المخطوطات العربية في الأسكوريال».

(2) كان المعهد الإسباني العربي للثقافة في مدريد سنة 1979م قد قرر إقامة معارض لجانب من المخطوطات العربية في مكتبة الأسكوريال في كل من إسبانيا وبعض العواصم العربية. فطلب من المستعرب الدكتور براوليو خوستيل، وكان مديراً للمكتبة آنذاك أن يعد كتاباً يكون على شكل دليل لهذه المعارض، ويعرِّف، بصورة خاصة، بالمخطوطات التي يتم تصويرها للعرض وعددها 47 مخطوطاً. وقام براوليو بهذا العمل وقسم كتابه إلى قسمين رئيسيين، يعطي القسم الأول منهما لمحة تاريخية وصفية عن مكتبة دير الأسكوريال، بينما يتناول القسم الثاني المخطوطات العربية وكيفية حصول المكتبة عليها والجهود التي بذلت لتبويبها ووضع الفهارس لها.

المجموعة العربية في الأسكوريال:

إن أهم ما تشتهر به مكتبة الأسكوريال مجموعتها الخاصة من المخطوطات العربية. وهي أعظم وأهم مجموعة من نوعها. وهي تضم ـ حسب المرحوم محمد عبد الله عنان[3] ـ نحو ألفي مجلد، ولكن أهميتها البالغة ترجع ـ قبل كل شيء ـ إلى تاريخها ونوعها. ذلك لأنها تمثل البقية الباقية من تراث الأندلس الفكري، وتتكون ـ على الأغلب ـ من كتب أندلسية ومغربية، وترجع من، حيث التاريخ، إلى عدة قرون.

ولهذه المجموعة من الكتب العربية قصة مشجية. ذلك أنه لما سقطت غرناطة آخر القواعد الأندلسية في أيدي فرناندو وإيزابيلا ملكي إسبانيا في يناير 1492م، كانت غرناطة وباقي قواعد المملكة الإسلامية السابقة مثل: ألمرية، ومالقة، ورندة،وبسطة، ووادي آش، كلها تغص بالمكتبات والمجموعات الخاصة، وكان معظم الكتب الأندلسية، عند سقوط القواعد الأندلسية الكبرى مثل: قرطبة وبلنسية ومورسية وإشبيليا وغيرها، قد تسرب إلى مملكة غرناطة آخر الممالك الأندلسية، وغدت غرناطة في الواقع آخر مستودع لتراث الأندلس الفكري، فلما سقطت، وبدأت السياسة الإسبانية جهودها للقضاء على مقومات الأمة المغلوبة، المادية والأدبية، كانت الكتب العربية من أهم أهداف هذه الجهود، فجمعت منها مقادير كبيرة وأحرقت في غرناطة. ولكن هذه النظرة المدمرة إلى تراث الأمة المغلوبة الفكري، تطورت فيما بعد وجمعت من الكتب العربية في أوائل القرن السادس عشر مقادير عظيمة، من القواعد الأندلسية القديمة، وحملت إلى المكتبة الملكية، ثم أودعت فيما بعد بقصر الأسكوريال.

الخزانة الزيدانية تصل إلى الأسكوريال:

يشير العديد من المؤرخين والباحثين المهتمين بتاريخ المغرب والأندلس

---

(3) المجموعة العربية في الأسكوريال/ حديث أذيع على أمواج الإذاعة البريطانية في شهر سبتمبر سنة 1967م ونشر في مجلة (هنا لندن) عدد/ شهر أكتوبر 1967/ ص: 16 و17.

إلى قصة استيلاء الإسبان على مكتبة السلطان زيدان بن أحمد المنصور السعدي، الذي بويع بعد وفاة والده 1012هـ 1037هـ الموافق 1603م/ 1628م، ودخل في حرب مع إخوته الذين كانوا ينازعونه الحكم. وقد تميزت فترة حكمه الذي استمر خمساً وعشرين سنة بالاضطرابات، كان يكبو خلالها تارة ويستقيم أخرى. وكان المغرب إذ ذاك يواجه الزحف الإسباني والبرتغالي والتحرشات العثمانية. وكان إخوة زيدان يستعدون عليه هذا الجانب أو ذاك. فكان عهده ـ على ما يحدثنا به المؤرخ الفرنسي ليفي بروفنسال ـ حافلاً بالأحداث والثورات، وخرجت عن طاعته أركان المغرب الأربعة كلها. ولقد اضطرت إحدى تلك الثورات المستمرة السلطان زيدان أن يرحل من مقره بمراكش إلى ميناء آسفي على المحيط الأطلسي، حاملاً معه أمتعته وخاصة خزانة كتبه. «ولما وصل إلى ميناء آسفي وجد سفينة القنصل الفرنسي جان فيليب دي كاستيلو التي تسمى NOTRE DAME DE LA GARDE، وجدها على أهبة الإقلاع إلى مرسيليا، فحملها خزانته وأمتعته ـ من بينها التاج والصولجان ـ وأمر القنصل بحارتها بالتوجه إلى مدينة أغادير مقابل 3000 دوكاً أو درهماً ذهبياً.

واكترى سفينة أخرى هولندية لنفسه ولخدمه ولحشمه ولبعض الفرسان المخلصين له، وصلت السفينتان معاً إلى أغادير، في نفس اليوم غادر زيدان السفينة الهولندية رفقة زوجاته وخدمه، ورفض «دي كاستيلو» إفراغ مركبه قبل أن يؤدي له الثلاثة آلاف درهم ذهبي، وبعد انتظار ستة أيام. فر «دي كاستيلو» من ميناء أغادير قاصداً مرسيليا حاملاً المكتبة والتاج والصولجان والألبسة وغيرها من الأمتعة، وكان ينوي تقديمها لحاكم مرسيليا DuC DE GAISE مقابل ما اتفق مع زيدان عليه»[4]. إلا أن الظروف قادت المركب في اتجاه مدينة سلا المغربية، حيث تعرضت له أربع سفن إسبانية واستولت عليه بكل سهولة؛ فاعتقد ملاحوها، خطأ، بوجود الذهب في صناديق الكتب، فلما فتحوها ولم يجدوا بها إلا الكتب، فكروا ـ من حسن الحظ ـ أن يقدموها هدية لملكهم

(4) انظر مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية/ جامعة محمد الخامس/ العدد/ 9 ص: 134.

وذلك سنة 1612م فتوجهوا بها إلى مدينة بلنسية الأندلسية، ومن ثم أمر الملك فيليب الثالث الإسباني، بنقل هذه المكتبة الضخمة التي تتكون من ثلاثة آلاف سفر من كتب الدين والأدب والفلسفة وغير ذلك إلى دير الأسكوريال، حيث أودعت هناك على أمل أن يتم استبدال هذه الكتب بالأسرى النصارى المحتجزين لدى المغرب في ذلك الوقت، وحين فشلت المفاوضات تم ضم هذه الغنيمة إلى مكتبة الأسكوريال، وهكذا شاء القدر أن يحرم المغرب من هذه الخزانة التي هي أكبر خزانة خاصة في تاريخ المغرب، نتيجة الاضطرابات والحروب، وأن تحمل إلى أوروبا أسيرة عدداً من السنين، لتصبح فيما بعد كعبة الباحثين من جميع بقاع العالم، على الرغم مما ضاع منها من مخطوطات بسبب الصاعقة التي يزعم مؤرخو النصارى أنها سقطت عليها[5].

وعلى الرغم من غنى هذه الخزانة الزيدانية وأهمية رصيدها بالنسبة لتاريخ إسبانيا فإن المسؤولين كانوا ـ بإيعاز من الفاتيكان يخفون هذا التراث عن نظر الباحثين والمطلعين، كأنما كانوا يخشون أن يبث روح التفكير الإسلامي في تفكير إسبانيا النصرانية بعد أن بذلت كل جهد ووسيلة لقتل روح الاطلاع على الفكر الإسلامي. وقد كان الكتاب المسيحيون أنفسهم يعرضون عن هذه المصادر التي تتحدث عن تاريخ إسبانيا وحضارتها أيام الدولة الإسلامية، ويقتصرون على المصادر القومية النصرانية، وإخفاء هذه المخطوطات عن نظر الباحثين هو الذي جعلها تبقى دون فهرسة مدة تزيد عن قرنين من الزمان[6]. إلا ما كان من محاولات سنذكرها فيما بعد. ولم ينس ملوك المغرب كتب المكتبة الزيدانية التي أُخِذت قصراً في عرض البحر، فبذلوا في سبيل استردادها الكثير من المحاولات، بدءاً بمحاولة السلطان زيدان نفسه الذي حاول أن يقدم عرضاً

---

(5) ورث زيدان خزانة أبيه المنصور الذهبي، ولم يكن هذا الوارث بأقل من أبيه اهتماماً بالعلم وولوعاً بالكتب والبحث عنها في مظانها. لقد كان فقيهاً مشاركاً في العلوم. له تفسير على القرآن العظيم. وله رصيد من اللغة والعلم يكفي ليجعله من الملوك العلماء.

(6) انظر مجلة «دعوة الحق»/ عدد: 281/ 1990م/ ص: 115.

للتفاوض مع البلاط الإسباني في سبيل استرجاع كتبه، واقترح مقابل ذلك ستين ألف درهم ذهبي، وأعاد محاولاته هذه عدة مرات دون جدوى إلى أن وافته المنية سنة 1037هـ/ 1626م.

ولم يتوقف خلفاؤه عن طلب إعادة هذه المكتبة مستعملين الوعد حيناً والوعيد حيناً آخر تجاه البلاط الإسباني.

ولم تنته المحاولات في سبيل استرجاع هذه الخزانة مع نهاية أسرة السعديين، بل استمر المغاربة يلحون على إعادة كتب تراثهم الإسلامي في عهد الملوك العلويين، غير أن طلب هؤلاء لم يقتصر على مكتبة فقط، بل تجاوزها إلى المطالبة بكل ما بقي من تراث العرب بالأندلس.

وكانت مجلة «القراءة» الإسبانية الشهرية قد نشرت في عددها لشهر سبتمبر 1989م دراسة حول هذا الموضوع بقلم المستعربة الإسبانية نِيفِيسْ بَارَادِيلاَ أُلُونسُو أكدت فيها أن معظم الرحالة العرب الذين زاروا إسبانيا تعرضوا في كتاباتهم إلى الأهمية التي تنطوي عليها الكتب والمخطوطات العربية التي توجد في الأسكوريال. وتشير الباحثة الإسبانية إلى أن المكتبات والمتاحف كانت باستمرار أماكن تسترعي اهتمام مختلف الرحالة العرب الذين زاروا إسبانيا على امتداد العصور، وهذا ما حدث لدير الأسكوريال حيث كان باستمرار محط اهتمام الزوار والرحالة الأجانب الذين كانوا يتقاطرون على إسبانيا. وتتعرض الباحثة في هذه الدراسة لثلاثة سفراء مغاربة زاروا إسبانيا في حقب تاريخية متفاوتة، حيث زارها الأول في القرن السابع عشر، والاثنان الآخران في القرن الثامن عشر. وكانت تجمعهم صفة واحدة، إذ كانوا جميعاً سفراء لبلدانهم في إسبانيا، وقد قدموا إليها للتفاوض مع العاهلين الإسبانيين كارلوس الثاني ثم كارلوس الثالث. ومن المهام التي اضطلع بها هؤلاء السفراء بالإضافة إلى مهامهم السياسية، قضية المطالبة بعدد من المخطوطات المغربية الموجودة في الأسكوريال وإعادتها إلى المغرب. وهؤلاء السفراء هم:

1 ـ الوزير ابن عبد الوهاب الغساني الفاسي الذي كانت سفارته في إسبانيا عام

1011هـ/ 1690م في عهد السلطان العلوي مولاي إسماعيل، وقد دون رحلته هذه في كتابه المعروف رحلة الوزير في افتكاك الأسير، قام بتحقيقها ونشرها الأستاذ ألفرد البستاني. وقد وصف هذا السفير الجناح الذي توجد فيه كتب السلطان ابن زيدان ومخطوطاته بدير الأسكوريال، كما فاوض العاهل الإسباني كارلوس الثاني بشأن إطلاق سراح المسلمين، وكذا إرجاع بعض المخطوطات المغربية إلى المغرب، إلا أن العاهل الإسباني استجاب للمطلب الأول وماطل في الاستجابة للمطلب الثاني.

2 ـ أحمد بن المهدي الغزال سفير السلطان محمد بن عبد اللّه العلوي إلى العاهل الإسباني «كارلوس الثالث» عام 1179هـ/ 1766م، وهو صاحب كتاب نتيجة الاجتهاد في المهادنة والجهاد حققه وقدم له الأستاذ إسماعيل العربي. وتحتل قضية المخطوطات المغربية كذلك مكاناً مهماً في رحلة الغزال الذي قام هو الآخر بزيارة الأسكوريال، وقد سلم له العاهل الإسباني بعض هذه المخطوطات: «يأمر ملك إسبانيا بإخراجها من المحل الذي كانت به ودفعت لنا وزدنا على ما صاحبنا من الكتب كتباً من غرناطة... وذهبنا في هذه الجموع بعد أن قدمنا بثلاثمائة من الأسارى وجعلنا على رأس كل أسير كتاباً من كتب الإسلام أنقذها الله من بلاد الكفر»[7].

3 ـ محمد بن عثمان المكناسي سفير السلطان محمد بن عبد اللّه العلوي لدى بلاط «كارلوس الثالث» الذي زار إسبانيا في الفترة المتراوحة بين 1193 و1194هـ/ 1779 و1780م، في شأن عقد معاهدة لتجديد الصلح بين الدولتين، ولافتكاك الأسارى الجزائريين الذين كانوا بإسبانيا. وهو صاحب كتاب الإكسير في فكاك الأسير، حققه وعلق عليه الأستاذ محمد الفاسي. كما أنه لم ينس ـ كسابقيه ـ زيارة دير الأسكوريال، حيث توقف

(7) انظر الرحلة (نتيجة الاجتهاد في المهادنة والجهاد) ص: 145.

بالخصوص طويلاً عند المخطوطات العربية «وهي عندهم في غاية الحفظ لا يمكن لأحد أن يدخل إلى تلك الخزانة كائناً من كان، ومكتوب على باب الخزانة بخط أعجمي ما نصه: أمر البابا أن لا يخرج أحد من هذه الخزانة شيئاً، ومن اعتناء الطاغية بنا فتحوا لنا الخزانة بأمره، فأرونا كتب المسلمين، وعدتهم ألف وثمانمائة سفر فيها نسختان من المصحف الكريم وعدة تفاسير جلهم حواشي وكثير من كتب الطب، وقد طالعت ما سمح به الوقت مع ضيقه، فخرجت من الخزانة بعد أن أوقدت نار الأحزان بفؤادي نارها، وناديت بالثارات فلم يأخذ أحد ثأرها، يا ليتني لم أرها، والحاصل أن هذا الأسكوريال من إحدى عجائب الدنيا»(8).

وقد سلم ملك إسبانيا كارلوس الثالث عدداً من المخطوطات العربية للسفير المغربي، إلا أنها لم تكن من مجموعة الأسكوريال.

الغزيري وفهرسته للمجموعة العربية:

جرت محاولات كثيرة لتنسيق هذه المخطوطات وتبويبها، فقد قام البروفسور دييغو دي أوريا بعد موت ملك إسبانيا فيليب الثاني عام 1598م بفهرسة المكتبة انتهى من ذلك عام 1600م، كما قام المستشرق الأسكتلندي دافيد كولفيل عام 1626م بدراسة المخطوطات العربية في مكتبة الأسكوريال وخاصة مجموعة هورتا دودي ميندوتا وقام بفهرستها ووصفها وصفاً مسهباً، وكتب ملاحظاته باللغة اللاتينية عليها، لكن ملاحظاته التي سجلها على مجموعة مولاي زيدان كانت مبتسرة، ولا تشير إلا إلى العنوان والمحتوى من كلمات قليلة سجلها في الركن الأسفل من كل مخطوط.

وفي سنة 1748م وصل إلى مدريد الراهب اللبناني ميخائيل الغزيري أو CASIRI كما تدعوه المصادر الغربية، وذلك بدعوة من الحكومة الإسبانية للعمل في حقل الترجمة في المكتبة الملكية بمدريد، ومترجماً للملك للغات الشرقية. وقد ولد في طرابلس سنة 1708م ودرس العلوم الدينية واللغات

(8) انظر الرحلة/ ص: 127.

الشرقية، ثم تابع دراسته بروما حيث كان يحاضر في العربية والسريالية والفلسفة واللاهوت، ويدرس اللغة اللاتينية في الوقت نفسه. تمحور عمل الغزيري في مدريد في اتجاهين: الأكاديمية الملكية والمكتبة الملكية. وكان شغله الشاغل إبراز مواهبه في اللغات الشرقية، خصوصاً اللغة العربية أمام الإسبان، وفي اللغتين اللاتينية والإيطالية، ما دفع بالملك إلى إصدار أمر تعيينه مديراً لمكتبة الأسكوريال، وذلك سنة 1749م ليقوم بفحص الكتب العربية وتقديم تقرير عن كنوزها للملك بعد دراستها والتعريف بها، وتقييد الشذور التي رأى أن ينقلها منها، والملاحظات التي رأى تسجيلها، ثم عاد إلى مقر إقامته بمدريد في أواخر سنة 1753م، وكان لعمله هذا الأثر الحسن عند الإسبان، كما كان له الفضل الكبير في وضع بعض أسس الاستشراق وازدهاره في إسبانيا. ولكن أهم ما قام به هو وضعه لفهرس كبير للمجموعة العربية بمكتبة الأسكوريال، على طريقة الفهرس الذي وضعه يوسف سمعان السمعاني لمخطوطات مكتبة الفاتيكان الذي عرف باسم بيبليوتيكا أورينتاليس B. ORIENTALIS «واتبع في وضع فهرسه قاعدة التركيز، وهي تدور حول المواد والتحليلات، وجرى على أسلوب الاقتباسات الموجزة والمطولة في إبراز قيمة المخطوطات ذات الأهمية الخاصة، وترجمة هذه الاقتباسات إلى اللاتينية. وأصدر الغزيري في سنة 1760م الجزء الأول من فهرسه اللاتيني الشهير بعنوان: «المكتبة العربية الإسبانية في الأسكوريال» A. B. H. ESCORIAL عمل وشرح ميخائيل الغزيري الماروني مدير المكتبة، الدكتور في اللاهوت، وخبير اللغات الشرقية تحت رعاية الملك كارلوس الثالث. ويقسم الغزيري فهرسه إلى فنون عديدة. وأول أقسام الجزء الأول هو النحو، وأول كتب هذا القسم الذي يحمل رقم 1 من الفهرس هو كتاب: أصول النحو لسيبويه، وهو يقوم بوصف الكتاب ومحتوياته باللغة اللاتينية، ويكتب اسمه واسم مؤلفه في أسفل الصفحة باللغة العربية... ويضم في النحو بمختلف أحجامه نحو مائتي مخطوط وينتهي بالرقم cci 190، ويأتي بعد النحو الفن الثاني وهو فن البلاغة... ثم فن الشعر...»[9] ومضت بعد

---

(9) انظر مجلة الدعوة الحق/ عدد 281/ 1990/ ص: 115.

ذلك عشرة أعوام أخرى، قبل أن يستطيع الغزيري إصدار[10] المجلد الثاني من فهرسه. وقد صدر في سنة 1770م باللاتينية وبنفس العنوان. وهو يفتتحه بقسم الجغرافية مبتدئاً من الرقم 1629م. ومحتوياً على سبع مخطوطات فقط، ويبدأ بكتاب العجايب والغرائب لمؤلفه سراج الدين بن عمر الوردي، ويليه قسم التاريخ. . . وبعده يستعرض طائفة منوعة من المخطوطات المختلفة المواضيع والصفات مما لم يدخل من قبل في الأقسام التي سبق ذكرها، ويصل بتعداد هذه المخطوطات المنوعة إلى الرقم 1851، ثم يلي ذلك كشف عام بالأعلام والكتب يستغرق نحو نصف المجلد الثاني. وقد تمت ترجمة هذا الفهرس إلى اللغة العربية في عهد السلطان المولى سليمان العلوي (1792 ـ 1823م) باقتراح الأديب الوزير المغربي محمد بن عبد السلام السلوي، وتوجد منه نسخة فريدة بالخزانة الحسنية بالرباط تحت رقم 6772، وقد صدّرت بالمقدمة التالية: «هذه جماعة الكنانيش التي اجتمعت في هذا الكتاب نسخت بأمر الفقيه الشهير، وزير المقام الشريف العلي بالله، السيد محمد بن عبد السلام السلوي وفقه الله، فلا شيء ازداد ولا نقص على ما كان كتب في السفرين اللذين طبعهما بمدريد النصراني دون ميكل كاسيري، وسمي تأليفه: «زمام الكتب العربية التي وجدت في الأسكوريال». أما تاريخ القيام بهذا التعريب فهو ما تحدده هذه الفقرة التي ختمت بها الترجمة: «هذا تمام السفرين اللذين نسخا كما ذكرناه في صدر الكناش الأول، ووقع الفراغ في عشية نهار الخميس الموفي شهر ربيع الثاني، عام ستة وعشرين ومائتين وألف، «23 ماي 1811م» والحمد لله رب العالمين، آمين»[11] ويبدو أن هذا العمل كان نتيجة لامتداد اهتمام المغاربة بالمخطوطات العربية الأندلسية بصفة عامة، ومخطوطات الأسكوريال بصفة خاصة.

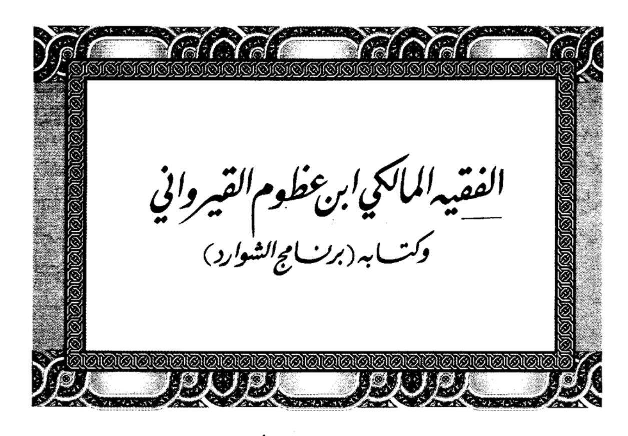
وعلى الرغم من تعاقب ثُلّة من كبار المستشرقين أمثال درنبورغ، وليفي بروفنسال، ورونو وسواهم على إعادة فهرست الأسكوريال وإصدار القوائم في

---

(10) انظر كتاب العربي (أندلسيات) محمد عبد الله عنان/ ص: 215.

(11) انظر مجلة (البحث العلمي) المغربية/ العدد: السادس (1965)/ ص: 19 و20.
دراسة أنجزها العلامة محمد المنوني عن ترجمة مغربية لفهرس الأسكوريال.

الصحف الأوروبية وبلغات مختلفة، فإنه قد بقي لفهرست الغزيري قيمته، هذا الفهرست الذي أقر مباشرة بعد ظهوره في مؤلفات العلماء من المستشرقين أمثال يوسف كوندي صاحب كتاب «تاريخ دولة العرب في إسبانيا». ودوزي مؤلف كتاب «تاريخ المسلمين في إسبانيا»، وغيرهما. ولبث فهرس الغزيري من أجلّ الأعمال العلمية المفيدة، ومرجعاً فريداً للمجموعة العربية الإسبانية في الأسكوريال، ومقصد العلماء والباحثين من سائر أنحاء العالم. وكان لما يحتويه من المعلومات والحقائق والوثائق أثر كبير في تطور الدراسات الإسبانية العربية، والكشف عن كثير من المعلومات عن نظم إسبانيا المسلمة، السياسية والاقتصادية والإدارية، وعن الحضارة الأندلسية في قمة مجدها وعزها.



الفقيه المالكي ابن عظوم القيرواني
وكتابه (برنامج الشوارد)

الأُستاذ: شعبان محمد عكاش
عضو هيئة التدريس بكلية الآداب والعلوم - الجماهيرية العظمى

المقدمـة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد أشرف المرسلين، وعلى آله وصحبه وسلم، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

فإن الحديث عن عالم من علماء الفقه المالكي المغمورين لأمر مهم، وخاصة إذا لم يكن ممن حالفهم الحظ ولقوا الفرصة سانحة للشهرة والذيوع بين أهل العلم عامة، وأهل الفقه خاصة. فكم من مُقِلّ اشتهر، وكم من مُكْثِرٍ لم يعرف بين أهل اختصاصه، فما بالك بين عامة المسلمين!

في هذه الدراسة التي نحن بصددها سنحاول أن نتعرف على أحد أعيان المذهب المالكي، في سيرته وفي فكره، كما سنقوم بإلقاء الضوء على أحد

مصنفاته الفقهية المتميزة. وبذلك نكون قد شاركنا في إبراز أحد العلماء المغمورين والتعريف به، والإشادة بمساهماته في الحياة الثقافية ضمن بناء صرح الحضارة الإسلامية العريقة.

لقد كان ابن عظوم القيرواني ـ رحمه الله تعالى ـ من أفذاذ المذهب المالكي في البلاد التونسية، تصدى للإفتاء والتصنيف، واشتهر ببلده، حتى قيل بأن علماء عصره كانوا عيالاً عليه. وكان يعد شيخ الفقهاء بعد ابن عرفة في تونس. ويعد أيضاً من المحققين للفتيا والنوازل.

وتهدف هذه الدراسة إلى:

أولاً: المشاركة في التعريف بأحد علماء المذهب المالكي الأفذاذ.

ثانياً: محاولة إظهار القيمة الجليلة لمصنفات ابن عظوم القيرواني.

ثالثاً: إبراز كتاب «برنامج الشوارد» الذي يعد أسلوباً متطوراً في الدراسة، ومنهجاً جديداً لتقريب الفقه وربطه بالواقع المعيش.

وإذا ما أردنا تحقيق هذه الأهداف لا بد لنا من التمهيد لهذه الدراسة بلمحة موجزة عن الحالة السياسية والثقافية السائدة في عصر ابن عظوم القيرواني.

أولاً ــ الحالة السياسية:

لقد عاش ابن عظوم القيرواني في البلاد التونسية خلال القرن العاشر الهجري ومطلع القرن الحادي عشر. وكانت هذه الحقبة بالنسبة لتونس عصر ظلمات سياسياً وعلمياً. فقد سادت الفوضى والاضطرابات الشديدة مختلفة الأسباب، التي منها أن الدولة الحفصية التي عاشت أكثر من ثلاثة قرون صارت تلفظ أنفاسها الأخيرة بسبب النزاع والخلاف الحاد الذي دبّ بين سلاطينها وعجل بنهايتها. كما كانت الدولة التونسية قد أخذت في التدهور والضعف الشديد مما جعل الجو سانحاً لنشوب الثورات في كل مكان، وهذه تعد عاملاً مهماً في انعدام الاستقرار وانتشار الاضطرابات في البلاد. وكذلك الإسبان الذين جاءوا في بادئ الأمر انتصاراً لتونس ودفاعاً عنها، قد عتوا في الأرض فساداً

بالقتل والتدمير والنهب والسلب للأموال والممتلكات ـ كما جاء في كتاب تونس العربية ص85 وغيره ـ حيث أصبحت تونس مستعمرة إسبانية تحت إمرة أمير حفصي. وبقيت البلاد التونسية بعد ذلك مسرحاً للفتن والثورات تتنازعها إمبراطوريتان هما الإمبراطورية العثمانية والإمبراطورية الإسبانية. وانتهى هذا النزاع بانتصار الإمبراطرورية العثمانية وطرد الإسبان من تونس عام 1574م، وتم تنظيم البلاد التونسية على وتيرة الولايات العثمانية الأخرى، وبما يتناسب مع حالة البلاد. فاستقرت الأوضاع شيئاً ما إلا أنه كانت النزاعات والفتن تقع حيناً بعد آخر، غير أن الاستقرار كان هو السائد زمن العثمانيين مقارنة بما كان سائداً قبلهم.

ثانياً ـ الحالة الثقافية والفكرية:

تبين لنا أن الظروف السياسية كانت تتسم بالنزاع المسترسل بين الإسبان والحفصيين والأتراك العثمانيين، وتبادلهم احتلال المناطق المختلفة بالبلاد التونسية، حتى إن الناس كانوا يفرون منها محافظة منهم على حياتهم وشرفهم، إلا أن غلبة الأتراك العثمانيين على الإسبان أدخلت على النفوس الطمأنينة والارتياح.

ومن خلال ما سبق نعلم أن الحركة العلمية في هذه البلاد أصيبت بنكسة خطيرة حيث رحل عن البلاد العديد من العلماء، فخربت مراكز العلم وهدمت المساجد وأحرقت خزائن الكتب وديست الكتب والمقدسات غير أنه على الرغم من كل هذا لا يمكننا أن نقول إنها كانت خالية من العلم والعلماء وإنما هاجر علماؤها وتفرقوا داخل البلاد وخارجها توقياً من الاضطرابات، طيلة نهاية الدولة الحفصية والاحتلال الإسباني وأوائل العهد العثماني. وما إن استتب النظام واستقرت الأمور حتى رجع العلماء وعادت الحركة العلمية إلى ما كانت عليه من النشاط وبعثت الحياة فيما اندرس منها.

ولقد تأثرت الحياة الفكرية بتيارات ثقافية مختلفة ساهمت في نشر العلوم الدينية وإحيائها، وأهمها: التيار التركي العثماني. والتيار الأندلسي. بالإضافة

إلى الأصالة التونسية. وقد مثل هذا التيار التونسي الأصيل عائلات نذكر منها على سبيل المثال:

عائلة الرصاع، وعائلة البكري، وعائلة فتاتة، وعائلة الشريف، وعائلة عظوم ـ التي منها ابن عظوم القيرواني موضوع الدراسة ـ وكذلك عائلة العامري، وعائلة الغمّاد، وعائلة المسراتي، وعائلة سويسي وغيرها.

وبالإضافة إلى التيار العثماني والتيار الأندلسي والتيار التونسي الأصيل هناك تيارات أخرى منها: التيار المشرقي الذي استجلبه العلماء التونسيون عند سفرهم للمشرق من أجل الحج أو طلب العلم. وغالب أمر علماء تونس عدم الاكتفاء بما تلقوه عن مشايخهم بتونس، وسفرهم للأخذ وطلب الإجازة من أشهر علماء مصر وغيرها. وكذلك لا يسوغ لنا أن ننسى التيار المغربي التصوفي الذي يمثله المغاربة المتصوفة المقيمون بتونس. وينظر في ذلك كتاب «الحلل السندسية في الأخبار التونسية» 1/ 48 وما بعدها، وكذلك ذيل بشائر أهل الإيمان ص22 وما بعدها.

وإجمالاً للقول تجدر الإشارة إلى أنه، بالإضافة إلى هذه التيارات آنفة الذكر، هناك المراكز الثقافية التي لعبت دوراً مهماً في نشوء الحركة الفكرية وتطورها في البلاد التونسية. ومن أشهر هذه المراكز صفاقص وجربة وزغوان وباجة والقيروان عاصمة العلم منذ الفتح حيث كانت بها حركة علمية نشيطة. وقد اشتهر من علمائها آل عظوم الذين من بينهم الشيخ موضوع الدراسة.

ولا يفوتنا ذكر مدينة تونس التي كانت منارة للعلم وأعلى مراكزه وأبعدها شهرة من غيرها. لما امتازت به من مدارس ومساجد، أعظمها الجامع الأعظم ـ جامع الزيتونة ـ الذي ضم نخبة ممتازة من رجال العلم، ذاعت شهرتهم ورحل إليهم الناس من أقصى البلاد للأخذ عنهم، ولقد حافظ التعليم في العهد التركي على نفس المراحل التي كانت موجودة. حيث يتعلم الطفل من «الكتّاب» مبادئ الكتابة والقراءة وقراءة القرآن وشيئاً من العلوم الشرعية والعربية. وعندما يحفظ الطالب القرآن الكريم يبارح «الكتّاب» لمتابعة دروس الجامع والمدارس والزوايا.

ونظرة عامة للتراجم التي ذكرها حسين خوجة في كتابه «ذيل بشائر أهل الإيمان»، والكتب التي ذكرها ونسبها لأصحابها، تعرفنا أن هذا العصر تكاثرت فيه التآليف في الفنون المختلفة وتنوعت، وهي جديرة بأن تدرس وتحقق؛ حتى تبرز من خلالها ملامح الحياة الفكرية في هذا العصر بالبلاد التونسية، وتعم الفائدة بما تحويه هذه المصنفات.

ومن خلال هذه اللمحة عن الحياة الثقافية والفكرية نصل إلى استنتاج أن هذه الحقبة، على الرغم مما فيها من انتشار للفوضى وحالة انعدام الاستقرار، فإن مراكز العلم والثقافة والفكر واصلت جهودها من أجل إشعاع نورها على البلاد التونسية، وأدّىٰ رجال العلم والفكر دورهم الموكل إليهم بكل فاعلية ونشاط، مساهمة منهم في الحياة الثقافية وبناء صرح الحضارة الإسلامية.

وبعد هذه المقدمة وهذا التمهيد باللمحة الموجزة عن الحياة السياسية والثقافية. سنقوم بالولوج إلى صلب موضوع الدراسة، وذلك من خلال خطة سنقسم فيها الدراسة إلى مبحثين وهما:

المبحث الأول: التعريف بابن عظوم.

المبحث الثاني: التعريف بكتابه «برنامج الشوارد».

المبحث الأول

التعريف بابن عظوم

وسأتناول في هذا المبحث الموضوعات التالية:

اسمه ـ ميلاده ـ نشأته وأخلاقه ـ أسرته العلمية ـ شيوخه ـ رحلاته ـ مكانته العلمية وثناء العلماء عليه ـ العوامل التي ساعدت على نبوغه ـ تلاميذه ـ أولاده وأحفاده ـ آثاره العلمية ـ وفاته.

اسمه:

يترجم ابن عظوم لنفسه في مقدمة كتابه برنامج الشوارد[1] وكذلك في

(1) برنامج الشوارد مخ 2/1 ـ أ، ب.

خاتمة كتابه الأدلة المحكمة فيذكر أنه أبو القاسم بن محمد مرزوق بن عبد الجليل بن محمد بن عيسى بن أحمد بن عبد العظيم بن أبي بكر بن عياش بن فندار المرادي القيرواني. عرف بابن عظوم القيرواني[2].

أما عن كنيته: فثبت من خلال مؤلفاته المخطوطة أن كنيته «أبو الفضل» وهو المعتمد عند من ترجم له[3]. أما لقبه: فقد كان يلقب بـ«ابن عظوم» وهناك من يذكره «عظوم»[4] وينتمي ابن عظوم إلى بطن مراد إلى بني هلال[5].

ميـلاده:

ولد ابن عظوم بالقيروان وبها نشأ، وللأسف لم أقف على أي مصدر يحدد تاريخ ولادته بصفة قطعية، ويرجح أن يكون من مواليد العقد الرابع من القرن العاشر الهجري؛ لوجود بعض القرائن التي تؤيد ذلك، غير أنها لا تنهض لأن تكون أدلة تثبت ذلك أو تنفيه[6].

نشأته وأخلاقه:

لا يمكن أن نحيط بجوانب هذه الجزئية بشكل كامل؛ وذلك للعوز في المصادر التي تغطي هذا الجانب، غير أنه يمكننا القول إنه نشأ بالقيروان مكان ولادته وعاش بها بدايات عمره وتعلم بها، وكانت أسرة ابن عظوم التي عاش في كنفها أسرة معروفة بانتسابها للعلم وولاية المناصب الدينية من قضاء وفتوى وإشهاد[7].

---

(2) نقلاً عن أوضاع إيالة تونس العثمانية ص5.

(3) بروكلمان/ ملحق 2/ 653.

(4) رضا كحالة/ معجم المؤلفين 8/ 124.

(5) أوضاع إيالة تونس العثمانية ص5.

(6) ومن هذه القرائن أنه أخذ ـ كما هو ثابت ـ عن جده الأدنى الشيخ عبد الجليل بن محمد بن عيسى بن عظوم صاحب تنبيه الأنام المتوفى سنة 960هـ ومنها أيضاً تصدى للإفتاء سنة 982هـ (ينظر ابن عظوم/ الأجوبة العظومية 1/ 1 نقلاً من أوضاع إيالة تونس العثمانية ص7.

(7) ينظر كتاب العمر ص815.

وخلاصة القول إن أبا القاسم ابن عظوم نشأ في محيط عائلي غلبت عليه الكتب والوثائق والاشتغال بالمعرفة فحق لبعضهم أن يصفه ـ وعن جدارة ـ بأنه من بيت علم وفضل[8]. وقد أخذ عن بعض أفراد أسرته ممن اشتهر بالعلم من أسلافه في القيروان مثل جده الأدنى الشيخ عبد الجليل[9].

ثم انتقل الشيخ ابن عظوم إلى تونس لاستكمال طلبه العلم حيث أخذ عن مشايخها ومنهم الشيخ أبو العباس أحمد العيسى. وأقام الشيخ بتونس سنين عديدة، ثم عاد إلى القيروان التي لم يمكث بها كثيراً حتى توجه نحو تونس ثانية وولي الإفتاء فيها وكان الشيخ جيد القريحة حيث انتفع به خلق كثير[10].

وكان الشيخ، رحمه الله، جم التواضع والوقار، ذا خلق عال ونفس سامية، زاهداً بالدنيا حيث إنه مع كثرة عياله وشدة فقره وحاجته يرفض ما يعرض عليه من الدراهم فيما يفتيه ويمتنع عن أخذها إلا القدر الذي يكفيه ليومه. وكان بحق عالماً عاملاً كما وصفه محمد مخلوف في شجرته[11].

أسرته العلمية:

اشتهرت أسرة الشيخ ابن عظوم بالعلم وقدَّمت للقيروان خصوصاً ولتونس عموماً طبقات من الفقهاء. وكان من أشهرهم الجد الأعلى محمد بن أحمد بن عيسى المعروف بأبي عبد اللّه ابن عظوم. وعلى الرغم من كثرة مصنفاته وذيوعها فإن المصادر لا تسعفنا عنه بشيء، وغاية ما نعرفه عنه مستفاد من مؤلفاته التي تزيد عن ستة عشر كتاباً[12].

---

(8) شجرة النور الزكية 1/ 299 وينظر كذلك ذيل بشائر أهل الإيمان ص184 وتراجم خليل لعظوم والطرق التقريبية للفقه ص106 ـ 107.

(9) الكتاني/ تكميل الصلحاء والأعيان لمعالم الإيمان ص25 ـ 26.

(10) المرجع نفسه.

(11) شجرة النور الزكية 1/ 299 وينظر كذلك ذيل بشائر أهل الإيمان ص184 وتراجم خليل عظوم والطرق التقريبية للفقه ص106 ـ 107.

(12) ينظر كتاب العمر ص799 وما بعدها.

وكذلك من أسرته العلمية الجد الأدنى الشيخ عبد الجليل بن محمد بن أحمد المتوفى سنة 960هـ؛ الذي كان له من المصنفات في العلوم الشرعية العدد الوافر[13].

وأيضاً كان والده محمد مرزوق من أهل العلم والإفتاء. ويذكر الجودي في كتابه تاريخ قضاة القيروان أن محمد مرزوق أبا الشيخ كان قد تولى القضاء بالقيروان، ويستند في ذلك على رسم يصف محمداً هذا بـ«الشيخ الفقيه الإمام القاضي المفتي الأعدل الأكمل... محمد مرزوق»[14].

كما هو الحال لأخيه الشيخ عبد الجليل محمد مرزوق الذي كان أيضاً مفتياً وقاضياً في بلده القيروان، ولعبد الجليل هذا ابنان تولى كل منهما خطة الإشهاد، وهما: تاج الدين الذي تولى الإفتاء بالقيروان، وأخوه الناصر الذي تولى القضاء بسوسة[15].

ومن إخوته الذين اشتهروا بالعلم والمعرفة أخوه لأبيه أبو مهدي عيسى بن عظوم رحمه الله، وأخوه مسعود بن عظوم رحمه الله، الذي تولى خطة الإشهاد كذلك.

ولم يقتصر تولي المناصب الشرعية على إخوته وأبنائهم، بل نجد لابن عظوم ابنين قد كان لهما نصيب في المشاركة، فقد تولى ابنه سعد الدين خطة الإشهاد، وكان لابنه سيف الدين مشاركة بارزة في العلوم[16].

وكما أخذ أبو القاسم العلم من عائلة أبيه فقد أخذه أيضاً من عائلة أمه التي كان منها الشيخ حسن اللبني خاله، وابن خاله الشيخ الفقيه عباس بن حسن اللبني وغيرهما، وخلاصة القول إن أبا القاسم نشأ في محيط عائلي يغلب عليه الطابع العلمي والاشتغال بالمعرفة؛ فحق أن يوصف بيت آل عظوم بأنه بيت علم وفضل، ومما يؤكد ذلك المثل الشعبي العامي السائد في البلاد التونسية وهو قولهم:

---

(13) ينظر تكميل الصلحاء والأعيان لمعالم الإيمان ص23 ـ 24، وكتاب العمر ص524 ـ 526.

(14) نقلاً عن أوضاع إيالة تونس العثمانية ص6.

(15) المرجع نفسه.

(16) ينظر أوضاع أيالة تونس العثمانية ص7 ـ 8.

«القاضي عظومي والمفتي عظومي وأنت لا شكون تشكي ياشومي» والذي كان يضرب لمن وجد نفسه في وضع ميؤوس منه نتيجة تألب وقع ضده[17].

شيوخه:

في الحقيقة إن المصادر التي ترجمت لابن عظوم لم تذكر شيئاً ذا بال عن ابن عظوم وأطوار حياته ولا عن شيوخه وتلاميذه وغير ذلك، كما أن ابن عظوم نفسه لم يهتم بمثل هذا في مصنفاته كعادة بعض العلماء، ولذلك تجدنا نستنطق نصوص البرنامج ـ الذي نحن بصدد التعريف به ـ لنعرف شيوخه وغير ذلك، كما نحاول أن نعي كل حرف من حروف تلك التراجم التي احتوتها بعض الكتب، التي ترجمت لابن عظوم، والتي كانت عبارة عن إشارات عابرة لعلها تجدي نفعاً.

فما ذكره صاحب تكميل الصلحاء والأعيان لمعالم الإيمان أن ابن عظوم قد أخذ عن بعض أسلافه بالقيروان[18]، ويقصد بذلك جده الأدنى الشيخ عبد الجليل بن محمد بن عيسى، صاحب تنبيه الأنام، المتوفى سنة 960هـ السابق الذكر، كما أخذ أيضاً عن الشيخ أبي مهدي عيسى بن عظوم أخيه لأبيه، ولا شك في أنه أخذ عن بعض مشايخ القيروان الآخرين، وبعد أن انتقل إلى تونس أخذ عن مشايخها منهم الشيخ أبو العباس أحمد العيسى التونسي الفقيه العلامة أحد الفضلاء الأعلام[19].

رحلاته:

يبدو لنا من خلال مطالعة ما كتب عن الشيخ ابن عظوم وما أثبته في بعض كتبه أنه سافر إلى تونس طلباً للعلم بها، ورغبة في الاستزادة على ما حصله في القيروان، حيث كانت عادة طلبة العلم بالبلاد التونسية. فكان ساكن أطراف

---

(17) ينظر شجرة النور 1/ 292 وأيضاً أوضاع إيالة تونس العثمانية ص7، وتكميل الصلحاء والأعيان لمعالم الإيمان ص26.

(18) ينظر تكميل الصلحاء والأعيان لمعالم الإيمان ص26.

(19) ينظر شجرة النور 1/ 282 وتراجم خليل ص106، وأوضاع إيالة تونس العثمانية ص6.

البلاد يبدأ دراسته بمنطقة سكناه ثم يرحل إلى تونس لمواصلة ما ابتدأه في بلده واستكمال تحصيل العلم بها[20].

ثم بعد رحلته العلمية هذه عاد إلى القيروان ثم رحل مرة أخرى إلى تونس وذلك عندما قدم للفتيا بها عام 982هـ، وبقي يمارس هذه الخطة إلى جمادى الآخرة عام 1009هـ[21]. وبعدها رجع إلى القيروان حيث بقي على إقامته بها حتى الوفاة[22]. وكان السبب الرئيسي في رحلته الثانية إلى تونس وهو ما يظهر استجابه لقاعدة العرض والطلب في ميدان العلم، حيث كانت القيروان تزخر بالعلماء من الغراينة والعظاظمة وغيرهم، بينما كانت تونس تفتقر إلى أمثال ابن عظوم فانتقل إليها تلبية لذلك.

مكانته العلمية وثناء العلماء عليه:

يتبين لنا من خلال ما سبق مكانة ابن عظوم بين أقرانه بتونس، حيث إنه اشتهر بينهم بالعلم والتقى، حتى إنه لشهرته بالعلم كانت تأتيه الاستفتاءات من أماكن متفرقة من داخل البلاد وخارجها، حيث كان يستفتيه الناس من عنابة والجزائر، وعرضت عليه أسئلة كثيرة من قسطنطينة وصفاقص وجربة، بل إننا نجد بعض الاستفتاءات من طرابلس نفسها وحتى من غريان. وكاند لشهرته بالعلم والفطنة والتدقيق، يعمد المستفتي إلى تحديده وتعيينه في طلب الجواب[23]. ولهذه المكانة التي حازها ابن عظوم بين أقرانه من فقهاء عصره كانت ترد عليه الأسئلة من طرف الباشاوات في أدق الأمور والمسائل الفقهية الشائكة[24].

وبالإضافة لما سبق اشتهر ابن عظوم بالصراحة والجرأة، فكان لا يخشى

---

(20) ينظر كتاب العمر ص815.

(21) ينظر أوضاع إيالة تونس العثمانية ص7 ـ 8.

(22) ينظر تكميل الصلحاء والأعيان ص26.

(23) ينظر أوضاع إيالة تونس العثمانية ص11، ويقصد بطرابلس أي طرابلس الغرب، وغريان أيضاً إحدى المدن الليبية.

(24) المرجع السابق ص12.

في الله لومة لائم. ومما يثبت ذلك نعيه على القضاة إهمالهم وحبهم للدنيا والتزلف طلباً للترف والنعيم، كما أنه قد وصفه من أتى على ذكره بالحفظ والإتقان. وقد وصفه حسين الخوجة بأنه «شيخ الفقهاء بعد ابن عرفة في تونس ومن هذه المكانة صارت كتبه معتمد الفتوى في تونس، بالنسبة للمذهبين: المالكي والحنفي، وكان علماء عصره عيالاً عليه»[25] كما وصفه الكناني: «بأنه فحل المغرب في العلوم الفقهية، وكان محققاً للفتيا والنوازل...»[26] أما محمد مخلوف فقد أثنى عليه بقوله: «... من بيت علم وفضل الفقيه المطلع المحقق للفتيا والنوازل القدوة العمدة الفاضل العالم العامل»[27].

ويقول أحمد قاسم فيه: «توحي كثرة المراجع التي اعتمدها في مؤلفاته بالطمأنينة للمؤلف، وبأن الرجل متمكن من مادته؛ ولهذا لا غرابة أن اعتمده الناس واستفتوه في قضاياهم»[28].

العوامل التي ساعدت على نبوغه:

لقد ساعد على نبوغ الشيخ أبي القاسم عظوم عدة عوامل كونت منه شخصية فذة.

فنبوغ الشخص في عصره وتميزه عن أقرانه يتوقف على أمور ومؤثرات منها ما يكون خَلْقياً كالذكاء والمواهب، ومنها ما يكون مكتسباً يرجع إلى حسن استغلال المرء للظروف التي تحيط به، وسلامة توجيهه ومدى استعداده وقابليته للإفادة من ذكائه ومواهبه، وفي العوامل المكتسبة يبرز التنافس ويظهر التفاضل بين الأخوة والأقران.

وقد تضافرت عوامل ومؤثرات ساعدت على نبوغ الشيخ ابن عظوم وجعلته من بين أقرانه يحتل مكانة علمية مرموقة وتتمثل في الآتي:

(25) ذيل بشائر أهل الإيمان ص33 ـ 34.

(26) تكميل الصلحاء والأعيان لمعالم الإيمان ص25.

(27) شجرة النور 1/ 292.

(28) أوضاع إيالة تونس العثمانية ص11.

1 ـ بيئته الخاصة:

البيئة الخاصة أكثر تأثيراً على الإنسان من البيئة العامة، فإذا انطبع الإنسان من الصغر بطابع خاص يتأصل فيه ولا ينفك عنه في جميع مراحل حياته، وهذا ما بينه الرسول ﷺ في حديثه: «**ما من مولود يولد إلا على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه**»(29) فالطفل يرث من أسلافه السيرة الحميدة والسلوك القويم والأخلاق الطيبة.

والبيئة التي نشأ فيها ابن عظوم بيئة على جانب كبير من العلم والصلاح، وقد اتضح لنا ذلك عند حديثنا عن أسرته العلمية سابقاً.

وباختصار فإنه عاش في كنف محيط عائلي غلبت عليه الكتب والأوراق والاشتغال بالمعرفة، حتى إنه حق لبعضهم أن يصفه بأنه من بيت علم وفضل(30) فابن عظوم تربى منذ الصغر على حب العلم والتفاني من أجل طلبه، كما كانت له فرصة الإفادة من عائلة أبيه فقد أخذ عن عائلة أمه كما سبق البيان.

2 ـ رحلته إلى تونس:

حيث أخذ عن كبار العلماء هناك، أضف إلى ذلك فراغ البال من كل شيء إلا من طلب العلم، وذلك أن السفر لطلب العلم يجعل الإنسان يتفرغ تماماً لذلك، حيث ينقطع عن بيئته الأولى وما قد يكون بها من مشاغل تجعله ينفق الوقت فيما لا يغني ولا يسمن.

3 ـ هبة الله له:

فلقد وهب الله سبحانه وتعالى لابن عظوم الذكاء المفرط والحافظة القوية، وكذلك الصبر على كثرة الجلوس للعلم والمطالعة، وطول السهر لطلب العلم والتحصيل(31).

---

(29) أخرجه البخاري في الجنائز من حديث أبي هريرة باب إذا أسلم الصبي فمات هل يصلى عليه 2/ 118.

(30) ينظر شجرة النور 1/ 292.

(31) ينظر أوضاع إيالة تونس العثمانية ص11 ـ 12.

4 ـ حسن استغلال الوقت:

أحسن ابن عظوم استغلاله للوقت، فقد كان لا يفتر عن المطالعة والدراسة أو التصنيف، ومع كثرة عياله وتوليه مهمة الإفتاء، فإنه لم ينصرف عن وضع المصنفات لكثرة اطلاعه وسعة أفقه وحسن استغلاله لوقته.

5 ـ الوظائف التي تولاها:

مما جعله ينبغ وترتفع مكانته بين أقرانه مجموعة الوظائف التي تولاها، فقد اشتغل بالتدريس ثم بالإفتاء، وبعد ذلك تولى القضاء، فمن شأن هذه الوظائف أن تتسع معها المدارك.

تلاميذه:

إن اشتغال ابن عظوم بالفتيا والقضاء والتصنيف للكتب لم يكن مانعاً من أن يقوم ـ بالإضافة إلى كل هذا ـ بالتدريس، غير أن المصادر التي ترجمت له قد قصرت في ذكر هذا الجانب.

وبعد البحث والدرس الطويل استطعت أن أتوصل إلى معرفة بعض من أخذ عنه، غير أن هذا غير شاف، ولسوء الحظ فلم تسعفني المراجع التي تحت يدي إلا إلى التعرف على النفر القليل من تلاميذه، ويتمثل ذلك في ابنيه وابن أخيه.

1 ـ الشيخ سيف الدين بن أبي القاسم بن محمد بن عظوم الذي كان من أكابر العلماء، وله مشاركة في العلوم حيث إنه استفاد كثيراً من والده، وأخذ عنه علم التوثيق، كما أخذ عن غيره من جماعة علماء عصره، وتولى سيف الدين الإفتاء بعد أن صار أهلاً لذلك[32].

2 ـ الشيخ أبو عبد اللّه محمد بن أبي القاسم بن محمد بن عظوم الذي تخرج على والده في النوازل، وتولى القضاء بالقيروان ثم صار مفتياً بها[33].

(32) ينظر أوضاع إيالة تونس العثمانية ص6 ـ 7 وتكميل الصلحاء والأعيان لمعالم الإيمان ص77.

(33) ينظر تكميل الصلحاء والأعيان لمعالم الإيمان ص78.

3 ـ الناصر عبد الجليل بن عظوم الذي أخذ عن عمه أبي القاسم بن عظوم وغيره من العلماء وكان من الفقهاء المرموقين في العلم والدراية[34].

أولاده وأحفاده:

سبقت الإشارة إلى بعض أبنائه الذين تتلمذوا عليه ويمكن إجمال ما توصلت إليه من معرفة بأولاده وأحفاده فيما يلي:

1 ـ الشيخ سيف الدين بن أبي القاسم بن محمد بن عظوم.

2 ـ الشيخ أبو عبد اللّه محمد بن أبي القاسم بن محمد بن عظوم.

3 ـ سعد الدين بن أبي القاسم بن محمد بن عظوم.

هذا كل ما يمكن قوله في هذا المقام ولعل القصور واضح ولكن هذا ما أسعفتنا به المصادر والمراجع المتاحة.

فنعلم مما سبق بأن أبا القاسم كان له ثلاثة أبناء ولكن لا نقطع بعدم وجود غيرهم، وكذلك لا وجود لذكر أحفاده في المصادر والمراجع، ولكن أيضاً لا نقطع بعدم وجودهم.

آثاره العلمية:

لابن عظوم نشاط علمي كثيف فقد وضع مصنفات، وتعد مصنفاته من أهم وأشهر الكتب التي صنفت في عصره[35] بالبلاد التونسية، وأهم هذه المصنفات التي استطعت معرفتها والوقوف عليها مع شيء عنها هي كالآتي:

1 ـ برنامج الشوارد لاستخراج مسائل الشامل: وسنأتي على دراسته بالتفصيل لاحقاً.

---

(34) المصدر نفسه.

(35) ينظر ذيل بشائر أهل الإيمان ص52.

2 ـ الأجوبة: وتضاف بالنسبة إلى مؤلفها في المصادر، حيث تسمى بـ«الأجوبة العظومية» أو «أجوبة ابن عظوم» ذكر الكناني: أنها في اثني عشر جزءاً[36] بينما يقول مخلوف: إنها في ثلاثين جزءاً[37] وهي عبارة عن مسائل فقهية أثيرت بواسطة سؤال وُجِّه من طرف مسترشد لأحد العلماء. وطريقة الشيخ هي إثبات السؤال ثم الجواب، ويختم المسألة ببيان رأيه في القضية، وفي بعض الأحيان يكون السؤال موجهاً إلى المؤلف نفسه[38]، وتوجد منه عدة أجزاء في مكتبة دار الكتب الوطنية بتونس وغيرها[39].

3 ـ برنامج وثائق الفشتالي: يقول في أوله: «ذكر برنامج هذا الكتاب لتراجمه ومهمات بعض مسائله مرشوماً عليها مواضعها؛ ليسهل استخراج ذلك على مطالعه». وتوجد منه مجموعة نسخ بتونس[40].

4 ـ نعوت المشهود عليه التي يعتمدها الشاهد في شهادته: حيث قال فيه بعد الافتتاح: وبعد، فنعوت المشهود عليه التي يعتبرها الشاهد في شهادته عليه منحصرة في مسائل بحسب غرضه في هذه العجالة، وقد حرر فيها مسألة معرفة عين المشهود عليه وبسط فيها القول. وتوجد منه نسخ في مكتبة دار الكتب الوطنية بتونس والمكتبة العاشورية ومكتبة الشاذلي النيفر[41].

5 ـ الإعلام بما أغفله العوام: وصف في فهرس الخزانة العامة بالرباط بأن المؤلف تكلم فيه على الجزية وبعض أحكام أهل الذمة، وذكره المؤلف

(36) ينظر تكميل الصلحاء والأعيان لمعالم الإيمان ص25.

(37) شجرة النور 1/ 292.

(38) ذيل بشائر أهل الإيمان ص54.

(39) كتاب العمر ص817.

(40) المرجع نفسه، وينظر كذلك تراجم خليل لعظوم ص108، وتكميل الصلحاء والأعيان لمعالم الإيمان ص25. ومرشوماً: أي مكتوباً.

(41) كتاب العمر ص817، وتراجم خليل لعظوم ص108.

في فهرس المصنفات باسم حكم أهل الذمة في الإسلام. توجد منه نسخة بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم (1 ـ 664د)[42].

6 ـ عقيدة في التوحيد: وذكرها صاحب تكميل الصلحاء بأنها رسالة في المعرفة والتعريف[43].

7 ـ مناهل الورود وبحث القضاء بموجب الجحود: ويسمى أيضاً برفع الغيب بالإسفار في عدم قبول المخرج بعد الإنكار. وتوجد منه نسخ بمكتبة دار الكتب الوطنية بتونس[44].

8 ـ الأدلة المحكمة المجازة في افتقار التبرعات إلى القبول مع الحيازة: وتوجد منه نسخ بمكتبة دار الكتب الوطنية بتونس[45].

9 ـ برنامج مختصر خليل ابن إسحاق: وهو عبارة عن تبويب لمسائل مختصر خليل في الفقه وتوجد منه نسخ بدار الكتب الوطنية بتونس. وقد قام الشيخ محمد الشاذلي النيفر بنشره في النشرة العلمية للكلية الزيتونية العدد الأول، ص97 ـ 168[46].

10 ـ شرح على منظومته في الفرق بين النعت والبيان والبدل: ومحتواه واضح من خلال عنوانه. وتوجد منه نسخة بالقيروان في مكتبة ابن عظوم[47].

11 ـ برنامج الجزء الأخير من مختصر ابن عرفة. ولم تشر المصادر إلى هذا البرنامج، ولكن ذكره ابن عظوم في طيات كتابه برنامج الشوارد[48]

هذا وينبغي الإشارة إلى أن هذه القائمة لا تمثل كل مصنفات ابن عظوم بشكل الحصر القطعي، ولكن هذا ما أتيح الاطلاع عليه من خلال المصادر

---

(42) كتاب العمر ص818.

(43) المرجع نفسه وتكميل الصلحاء والأعيان لمعالم الإيمان ص25.

(44) كتاب العمر ص818.

(45) المرجع نفسه.

(46) المرجع نفسه وتكميل الصلحاء والأعيان لمعالم الإيمان ص25.

(47) كتاب العمر ص818.

(48) برنامج الشوارد 1/ 32 ـ 33.

والمراجع المتوفرة، فلعل له من المصنفات ما لم نقف عليه في هذه الدراسة المتواضعة.

وفـاتــه:

اختلفت المصادر في تحديد تاريخ وفاته، حيث نجد أن بعضهم يشير إلى أنه كان حياً سنة 1009هـ[49] وذلك لوجود فتاوي له بهذا التاريخ. وذهب الدكتور أحمد قاسم إلى أن وفاة ابن عظوم حسب المظنون في بحر عام 1009هـ[50]. وذلك لأن آخر فتوى له كانت في هذا العام، والموت أو مرض الموت هو الذي حال بينه وبين الإفتاء.

أما الشيخ محمد الشاذلي النيفر فقد قال: بعد البحث الطويل تمكنت من الوقوف على تاريخ وفاته، وأنها سنة 1013هـ[51] ولكنه لم يشر إلى مصدر ما يقول أو أدلته على ذلك.

أما الأستاذ العماري علي الضبع فإنه قد غلب على ظنه أن الوفاة كانت سنة 1013هـ، معتمداً فيما يقول على أن هذا التاريخ هو الذي أصيبت فيه تونس بوباء الطاعون ـ عافانا الله وإياكم منه ـ فلعل ابن عظوم وهو المتقدم في السن ضمن وفيات هذا الوباء[52].

وبعد عرض هذه الأقوال عن تحديد تاريخ وفاة الشيخ ابن عظوم تجدني أقول: ليس هناك ما يفصل به القول في هذه المسألة، وكل ما هو موجود عبارة عن اجتهادات تقريبية لتحديد زمن وفاته.

وبذلك نصل إلى أن غاية ما يمكن قوله: إن تاريخ وفاته ينحصر بين عامي

---

(49) ينظر ذيل بشائر أهل الإيمان ص24، وتراجم خليل لعظوم ص107.

(50) ينظر أوضاع إيالة تونس العثمانية ص13.

(51) تراجم خليل لعظوم ص107، وفي المطبوعة تحرف إلى (1103هـ) كما أشير إلى ذلك في كتاب العمر ص816.

(52) برنامج الشوارد تحقيق العماري الضبع 1/ 33.

1009 ـ 1011هـ وهذا ما ذهب إليه صاحب كتاب العمر عندما قال: «إن تاريخ وفاته لا يعرف إلا أنه يمكننا أن نحددها بين جمادى الثانية سنة 1009هـ ورجب سنة 1011هـ وبنينا هذا الرأي اعتماداً على ما وصلنا من فتاويه التي تنتهي عند جمادى الثانية سنة 1009هـ، وعلى ما جاء في خاتمة نسخة كتاب «تذكير الغافل وتعليم الجاهل» المعروف بالدّكانة الذي نعت فيه ابن عظوم بعد ذكره بـ رحمه الله تعالى، وهذه الخاتمة مؤرخة برجب 1011هـ على يد كاتبها محمد الصغير بن أبي القاسم بن عظوم[53].

ونحن نؤكد هذا بأن الوفاة قد كانت بين 1009هـ و1011هـ. لا كما رأى الشيخ محمد الشاذلي النيفر، وأيده الأستاذ العماري علي الضبع بأن الوفاة كانت عام 1013هـ.

المبحث الثاني
التعريف بكتابه برنامج الشوارد

وسأحاول التركيز فيه على النقاط التالية:

اسم الكتاب ـ نسبته إلى المؤلف ـ تاريخ تأليفه ـ الغرض من تأليفه ـ أسلوبه ـ منهجه ـ محتوياته ـ مصادره ـ قيمته العلمية ـ مزايا الكتاب ـ المآخذ التي تؤخذ على الكتاب.

اسم الكتاب:

عرف الكتاب بهذا الاسم «برنامج الشوارد على كتاب الشامل». نص على ذلك المؤلف في مقدمة الكتاب، وذكره كل من ترجم له في مؤلفاته بهذا العنوان. انظر على سبيل المثال: ذيل بشائر أهل الإيمان، ص54، 185، وتكميل الصلحاء والأعيان لمعالم الإيمان، ص25، وشجرة النور الزكية 1/ 292، وتراجم خليل لعظوم ص108، وكتاب العمر ص816 وأوضاع إيالة تونس

(53) ينظر كتاب العمر ص815 ـ 816.

العثمانية على ضوء فتاوى ابن عظوم ص8، ومعجم المؤلفين 8/ 124، وتراجم المؤلفين التونسيين 3/ 403.

وأرى أن هذه التراجم تتفق على تسمية الكتاب بهذا الاسم، وذلك ناتج عن حسم الموضوع على يد المؤلف عندما قال في المقدمة: وسميته لذلك برنامج الشوارد[54].

نسبته إلى المؤلف:

إن جميع الكتب التي ترجمت لابن عظوم تؤكد نسبة هذا الكتاب إليه، بل الأمر عندهم مسلم به. ولعل هذا كان مستنداًإلى وجود نسخة بخط المؤلف ـ وللأسف لم نعثر عليها ـ نقلت عنها النسخ الأخرى واستنسخت للمؤلف ابن عظوم والعنوان برنامج الشوارد. وقد يكون في النقاط التالية ما يدعم نسبته إلى مؤلفه:

أولاً: أنه بإثباتنا لعنوان الكتاب نكون قد قطعنا شوطاً في تحقيق نسبته إلى المؤلف، ويزيد ذلك وضوحاً أن الذين ترجموا له ينسبونه إليه ضمن مؤلفاته.

ثانياً: وجود اسم ابن عظوم على جميع النسخ المخطوطة لهذا الكتاب.

ثالثاً: إحالته على بعض كتبه كالأجوبة وبرنامج الجزء الأخير من مختصر ابن عرفة.

رابعاً: إحالاته الكثيرة على كتب جده الأعلى الشيخ أبي عبد اللّه محمد ابن أحمد بن عظوم، ويشير إليه بالجد الأعلى، كما يحيل إلى كتب جده الأدنى الشيخ عبد الجليل بن عظوم ويشير إليه بالجد الأدنى.

تاريخ تأليفه:

لقد أراحنا ابن عظوم ـ رحمه الله ـ من عناء البحث ومشقته عندما ذكر في مقدمة هذا الكتاب تاريخ تأليفه بقوله: «انتهى وضع برنامجي هذا في ليلة السبت

(54) برنامج الشوارد مخ 2/ 1.

غرة شهر شعبان المكرم من سنة 983هـ، ثم ألحقت فيه إلحاقات وتكميلات على فروع غريبة النقل والحكم، فانتهيت بانتهاء شهر ذي الحجة الحرام متمم شهور السنة المذكورة»[55].

الغرض من تأليفه:

أما عن الغرض من تأليف «برنامج الشوارد» فأقول: ذكر ابن عظوم ـ رحمه الله ـ في مقدمة كتابه هذا الغرض الذي قصده من وضع هذا الكتاب فقال: «وضعنا هذا البرنامج لاستخراج مسائل الشامل[56]، وحققت عزو ما تكرر فيه ذكره، ونبهت على ملمات غامضة في العزو، وعلى ما وقع من تشهير أو عمل أو فتوى بخلاف ما انفصل هو عليه، مقتصراً في الاستخراج على أصول المسائل ومهماتها وغريبها، وما كثر وقوعه منها دون استيعاب تتبع الجزئيات»[57].

ويتضح من نص ابن عظوم السابق أن غرضه من هذا التأليف كان خدمة كتاب الشامل، وذلك بتحقيق مسائله وترجيعها لمظانها الأصلية، وربط مسائله بالواقع، وبذلك يقدم الخدمة للباحث، ويعينه على الوصول إلى ما يطلبه، وييسر له السبيل للوصول إلى مظان المسائل في أمهات الفقه بتحديده مواضعها من تلك الكتب.

أسلوبه:

إن لكل علم من العلوم أسلوبه الخاص الذي يفارق غيره من أساليب

(55) برنامج الشوارد مخ 2/ 1.

(56) كتاب الشامل تأليف قاضي القضاة تاج الدين أبي البقاء بهرام بن عبد الله بن عبد العزيز بن عمر بن عوض بن عمر الدميري، الفقيه الإمام العلامة الفهامة المالكي المصري. وتجدر الإشارة إلى أنه توجد نسخة خطية من كتاب الشامل بمركز جهاد الليبيين تحت رقم 1153، كما أن هذا الكتاب تحت التحقيق كأطروحة دكتوراه بليبيا.

(57) برنامج الشوارد مخ 2/ 1.

العلوم الأخرى، ولكتب الفقه أسلوبها ولغتها الخاصة التي تميزها عما سواها، ولكن كتاب «برنامج الشوارد» له أسلوبه الخاص ولغته الخاصة.

فمن حيث العبارة يمكن القول إن عبارة ابن عظوم تقرب إلى المستخدم من الألفاظ المتداولة؛ إذ ابتعدت عن القوالب الفقهية المتبعة عادة.

ومن الملاحظ على أسلوب هذا الكتاب أنه يوجز القول في بعض الأحيان حتى تتحول عباراته إلى طلاسم وألغاز، وخاصة لمن يفتقر إلى معرفة أساليب كتب الفقه، ولم تكن عنده الإحاطة بموضوعاتها. وكأن المؤلف يعتقد أن القارئ ملم بكل ما يتعلق بموضوع حديثه.

كما أنه يستخدم بعض المصطلحات الخاصة به مما لم يرد استخدامه عند غيره من المصنفين مثل: «الفعل الصناعي» وغيره، وإشكالية استخدامه هذه المصطلحات عدم توضيح مقصوده بها.

وهذا الإيجاز واستخدام المصطلحات غير المعروفة يجعل هذا الكتاب من العسير الإفادة منه للمبتدئين؛ لأن إدراك مراميه أمر عسير يتطلب جهداً وعناء كبيرين لغير المتخصصين؛ وبذلك يقصر نفعه وإمكانية الاستفادة الكاملة منه على الخواص دون عامة القراء.

غير أننا نجده في أحيان أخرى يسترسل في الحديث عند تناوله بعض المسائل الأخرى حتى يصبح قوله واضحاً جلياً وهو ما يمكن القارئ من إدراك مقاصده ومراميه، ويعي بذلك هذه المسائل ويتبين أمرها.

واتجاهه إلى الإجمال في كثير من الأحيان يجعل القارئ ينظر إليها وكأنها فهارس مفصلة لخلوها من الأحكام والتفريعات والمسائل المهمة.

منهجه:

لقد اتخذ الشيخ ابن عظوم ـ رحمه الله ـ في كتابه «برنامج الشوارد» منهجاً خاصاً لم يسبق إليه، بل يعتبر منهجه ابتداعاً من عنده في وضع هذا الكتاب، ويمكن تلخيص أهم سمات هذا المنهج في النقاط التالية:

1 ـ يبدأ ابن عظوم دراسته الموضوع بتحديده أهم الجزئيات التي لا يستغني

عنها في دراسة هذا الموضوع، ويكتفي بمجرد سردها في بعض الأحيان، ويفصّل القول فيها في أحيان أخرى.

2 ـ يقسم المسائل ويرتبها، بحيث يعرض ما يتطلبه طَرْق الموضوع ودراسته، ثم يأتي في الآخر ويضيف إلى الموضوع بعض المسائل معنوناً لها بـ«فوائد» يلحقها بمسائل الموضوع الذي طرحه، وقد يكون ذكره مثل هذا تعقيباً على الشامل حيث لم يتناولها أو استدراكاً على نفسه حيث إنه قد فاته ذكرها في موضعها المحدد لها.

3 ـ لا يكرر المسائل التي تكلم عنها من قبل، بل يحيل عليها سواء أكانت المسألة في نفس مباحث الكتاب أم كتاب آخر له أو لغيره من الفقهاء.

4 ـ الشيخ ـ رحمه الله ـ معروف بدقة النظر والتحرير لمحل النزاع في المسائل المختلف فيها بين الأئمة داخل المذهب، فهو إذا عرضت له مسألة خلافية يناقشها ويبين أقوال العلماء فيها، ثم يعرب عن رأيه صريحاً معنوناً له بقوله: «قلت» أو «به أقول» أو «وأنا أرى ذلك» وغيرها.

5 ـ استخراجه مسائل الشامل حيث يذكر المسائل، ولكنه لم يُحِطْ بها جميعاً، بل اقتصر على ما رآه أولى من غيره من أصول المسائل وما كثر وقوعه منها دون استيعاب تتبع الجزئيات، وفي هذا الاستخراج للمسائل يذكر مظانها من الكتاب نفسه، ويردف بذكر مظان المسألة في غيره من أمهات كتب الفقه المالكي، وغيرها مما له علاقة بالمسألة من كتب الحديث وأصول الفقه وغيرها.

6 ـ يتقيد بآراء شيوخه؛ ولذلك كان يكثر مطالعة كتب المذهب ودليلنا على هذا تعديده أماكن ذكر المسألة عند الفقهاء بتحديد موضعها من المصنف.

7 ـ تحاشيه في الغالب ذكر المسائل الافتراضية النظرية عند تحريره المسائل الفقهية وتركيزه على عرض المسائل التي لها علاقة مباشرة بالواقع المعيش.

8 ـ تحقيق المسائل وتوثيقها مع نسبتها إلى قائلها وذكر الأقوال المشهورة

ومذاهب العلماء فيها، وما عليه العمل والفتوى بتونس والقيروان عند إيراد تلك المسائل.

9 ـ يوثق النوازل عند ذكرها توثيقاً علمياً دقيقاً، وذلك بذكر أسماء السائلين، وتاريخ السؤال، وفتاوى الفقهاء وأجوبتهم في الغالب.

10 ـ التنويه بآراء الشيخ بهرام وطريقة فهمه بعض المسائل وذلك بقوله: «قال بهرام» أو «قال صاحب الشامل» أو «ذكر في الأصل» إلى غير ذلك مما يفيد الإشارة إليه.

11 ـ يتناول المسألة بطريقة الفقه المقارن في بعض الأحيان حيث يذكر بالتفصيل مذهب المالكية وآراءهم، ثم يردفه بذكر مذهب الأحناف والشافعية والحنابلة.

12 ـ ينبه إلى مراجعه، ويحيل القارئ على المصادر التي استعملها أو رجع إليها، وإذا نقل عبارة أشار إلى مواطن نقله، ويكثر من استعراض آراء الفقهاء السابقين، مبيناً المشهور من المذهب وما به العمل، وهذا ما جعل كتابته تزخر بذكر الأعلام أصحاب الأقوال والكتب التي يرجع إليها وبالنقول التي يستشهد بها، وهذه منهجية يجب أن تحتذى من الباحثين.

وتجدر الإشارة إلى أن ابن عظوم يبين منهجه هذا في مقدمة الكتاب فلتراجع.

محتوياته:

إن هذا الكتاب قد احتوى على العديد من المسائل الفقهية المهمة مع تحديد مظانها من الكتب الفقهية المتخصصة. وكذلك ربط المؤلف مسائله بالواقع الحياتي المعيش جعله يحوي بعض القضايا والمعلومات التاريخية والاجتماعية وغير ذلك[58].

---

(58) ينظر أوضاع إيالة تونس العثمانية ص4.

وكان تناوله المسائل الفقهية مرتبة وفق الترتيب التقليدي للمباحث الفقهية: حيث قسم الكتاب إلى جزأين: الجزء الأول فقه العبادات؛ والجزء الثاني فقه المعاملات.

وقِسْم العبادات احتوى على مسائل الطهارة والصلاة، والصيام والحج والزكاة... وغيرها.

وقِسْم المعاملات احتوى على مسائل البيوع والرهن والشركة والهبة... وغيرها. وبذلك تمت تغطية جميع المباحث الفقهية مرتبة.

مصادره:

من خلال تفحص «برنامج الشوارد» يتضح لنا أن مؤلفه نهل من مصادر عديدة، حيث لا تكاد صفحة من صفحاته تخلو من إحالة على مصدر من المصادر المهمة التي اعتمد عليها. وتوحي كثرة المصادر هذه بالطمأنينة إلى المؤلف، وبأن الرجل متمكن من مادته(59).

ولو حاولت الاستمرار والتتبع في جمع هذه المصادر وعرضها لاحتجت إلى الإطالة، التي ربما تكون مملة، ولا تناسب المقام؛ ولهذا أكتفي بإلمامة موجزة بأهم المصادر التي اعتمدها، غير مبال بتقديم هذا أو ذاك وهي على النحو التالي:

1 ـ مختصر ابن عرفة.

2 ـ كبير ابن ناجي وصغيره، أي الشرح الكبير على تهذيب المدونة للبرادعي، ويعرف بالشتوى، وذكر بعضهم أن عنوانه «نهاية التحصيل وترك التعليل والتطويل». والشرح الصغير على تهذيب المدونة، ويعرف بالصيفي، وهو شرح موجز في سفرين(60).

3 ـ شرح الرسالة لابن ناجي. وهو شرح لرسالة ابن أبي زيد القيرواني في الفقه، وهو مطبوع مع شرح الرسالة لزروق ومتداول.

---

(59) ينظر أوضاع إيالة تونس العثمانية ص11.

(60) ينظر كتاب العمر 778 ـ 779، وتراجم خليل لعظوم ص120 ـ 121.

4 ـ الحاوي للبرزلي. ويسمى جامع مسائل الأحكام مما نزل من القضايا بالمفتين والحكام.

5 ـ مختصر حلولو. أحمد بن عبد الرحمن حلولو الزليتني وهو اختصار لحاوي البرزلي.

6 ـ المدونة الكبرى. رواية سحنون بن سعيد القيرواني التنوخي.

7 ـ الجامع لابن سحنون.

8 ـ النوادر والزيادات. لأبي محمد عبد اللّه بن أبي زيد القيرواني وهو شرح على المدونة وتوجد منه نسخة خطية في تونس بدار الكتب الوطنية[61].

9 ـ الرسالة. لأبي محمد عبد اللّه بن أبي زيد القيرواني وهي متن فقهي جامع.

10 ـ التهذيب (تهذيب المدونة) لأبي سعيد البرادعي. قال ابن خلدون في مقدمته: «ولخص مدونة سحنون أبو سعيد البرادعي من فقهاء القيروان في كتابه المسمى بالتهذيب..»[62].

11 ـ مختصر خليل. للإمام أبي محمد ضياء الدين خليل بن إسحاق وهو مختصر لجامع الأمهات لابن الحاجب.

12 ـ التوضيح. وهو شرح للعلامة خليل بن إسحاق على مختصر ابن الحاجب.

13 ـ الجامع لمسائل المدونة. لمحمد بن عبد اللّه بن يونس التميمي.

14 ـ التبصرة. (تبصرة اللخمي) لأبي الحسن علي بن محمد الربعي المعروف باللخمي.

15 ـ حاشية الوانوغي، على تهذيب البرادعي، لمحمد بن أحمد بن عثمان الوانوغي.

---

(61) ينظر كتاب العمر ص644، وتاريخ الأدب العربي لبروكلمان 2/ 141.

(62) المقدمة لابن خلدون ص807 والمحاضرات المغربيات ص79.

16 ـ القلشاني على الرسالة. ويسمى تحرير المقالة في شرح الرسالة.
17 ـ الطرر. لابن عات أحمد بن أبي محمد بن أحمد.
18 ـ المستخرجة، وهي العتبية. لأبي عبد اللّه محمد بن أحمد بن عبد العزيز القرطبي.
19 ـ الواضحة. لعبد الملك بن حبيب.
20 ـ المَوَّازية. لابن الموَّاز أبي عبد اللّه محمد بن إبراهيم الإسكندري.
21 ـ المبسوطة أو المبسوط. للقاضي إسماعيل بن إسحاق البغدادي.
22 ـ المنتقي. للإمام الباجي المالكي أبي سليمان بن خلف.
23 ـ التنبيهات. للقاضي عياض.
24 ـ وثائق ابن العطار. أبي عبد اللّه محمد بن أحمد.
25 ـ الاستغناء لخلف بن مسلمة بن عبد الغفور.
26 ـ التعليق. وهو تعليق على المدونة لأبي عبد اللّه محمد بن علي المازري.
27 ـ الأحكام. لأبي المطرف عبد الرحمن بن قاسم الشعبي.
28 ـ الكافي لابن عبد البر. أبي عمر يوسف بن عبد اللّه.
29 ـ الفروق والقواعد. للإمام شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس القرافي.
30 ـ أحكام القرافي ويسمى الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام.
31 ـ التبصرة. لابن فرحون برهان الدين أبي إسحاق إبراهيم بن الحسن علي ابن فرحون المدني. ويسمى تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام.
32 ـ البيان والتحصيل لما في المستخرجة من التوجيه والتعليل. لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد المالكي القرطبي.
33 ـ المقدمات الممهدات. لابن رشد.

34 ـ نوازل ابن رشد. ويسمى الأجوبة والفتاوى والمسائل، وقد جمعها تلميذه محمد بن أبي الحسن بن الوزان[63].

35 ـ اختصار أجوبة ابن رشد. لإبراهيم بن الحسن بن علي بن عبد الرفيع الربعي.

36 ـ اختصار النهاية والتمام في معرفة الوثائق والأحكام، المعروف باسم المتيطية. لمحمد بن محمد بن هارون الكناني.

37 ـ مختصر ما ليس في المختصر. لابن شعبان وهو أبو إسحاق محمد بن القاسم بن شعبان.

38 ـ جامع الأمهات لابن الحاجب أبي عمر جمال الدين عثمان بن عمر.

وبعد هذه الرحلة مع بعض المصادر التي تعد من أمهات المذهب المالكي أرى من الكفاية ما قيل في هذا المقام.

كما تجدر الإشارة إلى أنه قد اعتمد على بعض مصنفات جده الأعلى، التي تمت الإشارة إليها في مبحث أسرته العلمية آنفاً. ولا تفوتني الإشارة إلى أنه اعتمد على العديد من المصنفات الأخرى التي لم يسع المقام لسردها خشية الإطالة. «وتوحي كثرة هذه المراجع التي اعتمد عليها بالطمأنينة للمؤلف، وبأن الرجل متمكن من مادته؛ ولهذا لا غرابة أن اعتمده الناس واستفتوه في قضاياهم...»[64].

قيمة برنامج الشوارد العلمية:

يجمع برنامج الشوارد كثيراً من المسائل الفقهية التي رويت عن الإمام مالك وأعلام مذهبه كابن القاسم وأشهب وابن الماجشون ومطرف وابن وهب وسحنون وأصبغ وغيرهم... كما يورد شيئاً من المأثور عن الصحابة والتابعين وتابعيهم وقد أخذ عن أمهات المذهب كما سبق أن علمنا من خلال معرفة مصادره.

(63) ينظر مناهج كتب النوازل ص221.

(64) أوضاع إيالة تونس العثمانية ص11.

ومما يعطي لهذا الكتاب قيمة كبرى أن المؤلف عندما يورد المسائل التي اختلفت فيها آراء الفقهاء يحيل القارئ على المصادر بتحديده مواضع المسائل منها، ويستعرض آراء الفقهاء السابقين مبيناً المشهور من المذهب وما به العمل والفتوى، ومن أجل ذلك كانت كتابته تزخر بالأعلام أصحاب الأقوال، وبالكتب التي يرجع إليها، وبالنقول التي يستشهد بها.

ومما يزيد من أهمية الكتاب أن المؤلف كثيراً ما يرجح بين آراء الفقهاء، ويندر أن لا يشير إلى ما جرى به العمل من الأحكام. وهكذا يساعد المؤلف القارئ على التمييز بين الأقوال النادرة التي يأخذ بها العلماء من قضاة ومفتين.

كما أن تخريجه المسائل يضفي العمق في القيمة العلمية لهذا الكتاب حيث لا يخفى ما في تخريجه المسائل من إعانة للباحث للإحاطة بما في الكتاب ومعرفة مواضع المسائل في غيره من الأمهات. حيث إنه يوقف الباحث على باقي المسائل التي لا تعرف مظانها بإرشاده إليها، فيعتبر هذا الكتاب بحق دليلاً للباحث في الفقه بشكل عام، وفي الفقه المالكي بشكل خاص.

وقد يخطر بالبال أن هذه المصادر المذكورة أكثرها قلمية ـ أي مخطوطة ـ وعزيزة الوجود، فالفائدة كالمعدومة، حقاً يخطر هذا. ولكن نرد على ذلك بأن إثارة مسائل هذه الكتب تثير همم الباحثين حتى يبحثوا وينقبوا عنها، ويعملوا على تحقيقها أو تقديمها ونشرها لتعم الفائدة. ثم إن بعض الكتب التي يذكرها ابن عظوم مطبوعة، بل بعض منها محقق، والجزء الآخر المخطوط منها إلى يومنا هذا لعله يجد من يخرجه إلى النور.

وقد سلك هذا الكتاب طريقاً خاصاً، وقدم أسلوباً جديداً على غير منوال الطرق والأساليب المتعارف عليها قديمها وحديثها، وهذه الطريقة لها محاسنها ومعائبها بحسب ما هي عليه[65].

---

(65) ولعل بعض كتب الفقه المالكي تشير إلى ذلك، كالبيان والتحصيل من الكتب القديمة لابن رشد، والعدوي والدسوقي والدردير من الحديثين، ولكنها ليست بالكثرة مثل البرنامج وبالتنصيص على الجزء والصفحة.

ومن خلال ما سبق يتضح أن هذا الكتاب قد سلك طريقاً تقريبياً، وقدم أنموذجاً خاصاً للطريقة التقريبية للفقه، وكوَّن أسلوباً جديداً في اتجاه الفقه الواقعي، حيث كثيراً ما يربط بين الأحكام والمسائل والواقع المعيش.

وبالإضافة إلى هذا وذاك فقد حوى هذا الكتاب العديد من القضايا التاريخية والاجتماعية ما يجعله ذا قيمة كبيرة في التوثيق التاريخي. وبما أن المؤلف كان متصفاً بالأمانة والصدق ومن أهل الصدارة في علم التوثيق، فأقواله وآراؤه موضع تقدير وثقة. كما لا ينبغي لنا أن ننسى النزعة الاجتهادية لابن عظوم التي تظهر واضحة في هذا الكتاب، فهو يعلل ويختار ويؤصل ويقيس، وله عبارات تشعرك بذلك مثل «قلت» و«به أقول» و«أنا أرى ذلك»...

وهذا كله جعل برنامج الشوارد يشتهر في زمنه ويصير معتمد الفتوى في تونس بالنسبة للمذهبين: المالكي والحنفي، كما تثبت المصادر المختلفة[66].

مزايا الكتاب:

من أهم مزايا هذا الكتاب أنه نوع خاص من الابتكار وطريقة غير مسلوكة في التأليف الفقهي سابقاً فهي حَرِية بأن تُدْرس حتى تظهر مَجلوَّة في أتم صورة؛ كي نعرف مدى عناية السلف بعلم الفقه، حتى في العصور التي لا تبعد عنا كثيراً، وهي من عصور التقهقر العلمي في ربوع العالم الإسلامي قاطبة، ونعرف مع ذلك أن هذه العناية لم تكن مقصورة على الجمع والنقل عن الغير، كما هو موجود عند بعض العلماء كما صنع صاحب معين الحكام علاء الدين الطرابلسي في نسخه تبصرة ابن فرحون المدني المالكي، دون بذل عناء، بل هي عناية فيها إبراز للشخصية بما لا يُنْكر؛ لأن في وضعه هذا (البرنامج) أتى بطريقة متطورة لم يتبع فيها أحداً، ويصح أن ننعتها بأنها طريقة خاصة به؛ لأنها ذات خصائص غير موجودة في غيرها.

---

(66) ينظر ذيل بشائر أهل الإيمان ص54، 184، وتراجم خليل لعظوم ص109 ـ 112، وأوضاع إيالة تونس العثمانية ص9 وما بعدها.

وهي طريقة لتقريب المسالك الفقهية على الباحث؛ حتى لا يتيه في صحراء لا نهاية لها لكثرة تشعب المسائل وصعوبة استخراجها، ومحاولة هذا الفقيه وما أبداه تفكيره هدفت إلى استخراج المسائل وضم الشوارد بعضها إلى بعض؛ حتى تكون سهلة للمتناول يأخذ منها حيث شاء لا تصده مشقة، ولا يحول بينه وبين ما يريد تشتت مسائل مبعثرة[67].

وبذلك يستعين الباحث بمعرفة ما في الكتاب من مسائل، ويقف على باقي المسائل التي لا تعرف مظانّها في الكتاب نفسه أو في غيره من الكتب المتخصصة الأخرى. فالبرنامج ـ بحق ـ يعد دليلاً للباحث في الفقه الإسلامي.

ما يؤخذ على الكتاب ومؤلفه:

لما كان الخطأ لا يسلم منه أحد، فالمؤلف ـ كغيره من بني آدم ـ يحصل له الخطأ كما يحصل لكل البشر، وهذا الخطأ لا يضعف أبداً من مكانته العالية ومنزلته المرموقة إذا عُدَّ إلى جانب تلك الحسنات الوافرة وتتمثل هذه المآخذ في الآتي:

1 ـ عدم ذكر كل المسائل التي احتواها كتاب الشامل في البرنامج، بل اقتصر المؤلف على ما رآه أَوْلى من غيره وكم تكون الفائدة أجزل لو أتم استقصاءها حتى لا يظهر البرنامج في صورة بتْراء.

2 ـ الاستفادة من هذا الكتاب قاصرة على طائفة خاصة وهم الخواص الذين يعنون بتحرير المسائل والممارسون للفقه.

3 ـ ومما يؤخذ عليه أيضاً أنه لم يبرز المسائل بعناوين واضحة تعبر عما وراءها، بل اقتضب الكلام حتى إنه في بعض الأحيان لا يعبر عن المسألة إلا بما يشبه اللغز، ولا يخفى ما في الإيجاز الحاد من تعقيد.

4 ـ التكرار لبعض المسائل، وكذلك عدم وجود الترابط لتعابيره بعضها ببعض.

(67) ينظر تراجم خليل لعظوم ص97.

5 ـ عدم التردد في مخالفة بعض الفقهاء والتشنيع عليهم، إذا ظفر لأحدهم بخطأ، ومثال ذلك نعته بعضهم بقوله: «وأفتاه من لا يخاف الله...» ويذكر له أحمد قاسم تشنيعه على البعض بل تهجمه عليهم....[68].

الخاتمة

بعد هذه الرحلة مع ابن عظوم القيرواني وكتابه «برنامج الشوارد» تجدني أقول بأن هذه الدراسة المتواضعة تدخل ضمن دوافع الحث على الاهتمام والتعريف بفقهاء المذهب المالكي وتراثهم الأصيل، خاصة وأن الاهتمام بالتراث هو اهتمام بالماضي فخر الحاضر ومبعث المستقبل الزاهر.

ولا أدَّعي بأن هذه الدراسة أعطيت حقها الكامل ولكن كفاها أنها فتحت الباب لمن يريد الولوج واستكمال ما بدأته وتصويب ما أخطأته.

والله أدعو أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه تعالى وأن ينفع به وأن يسدد الخطا، وأن لا يؤاخذني بما حصل من السهو والخطأ وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

أهم مصادر البحث

1 ـ **أوضاع إيالة تونس العثمانية على ضوء فتاوى ابن عظوم** ـ لأحمد قاسم. بحث مقدم لنيل شهادة التعمق في البحث بالجامعة التونسية ـ كلية الآداب والعلوم الإنسانية 82 ـ 1983م رقم T 2918.

2 ـ **برنامج الشوارد**. لابن عظوم القيرواني تحقيق العماري الضبع الجزء الأول (قسم العبادات) رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الدراسات الإسلامية ـ جامعة الفاتح ـ كلية التربية عام 1988م.

3 ـ **برنامج الشوارد لابن عظوم القيرواني**. مخطوط دار الكتب الوطنية ـ تونس تحت رقم 3348.

(68) ينظر أوضاع إيالة تونس العثمانية ص12.

4 ـ **تاريخ الأدب العربي عصر الدول والإمارات** (ليبيا تونس صقلية) د. شوقي ضيف دار المعارف ـ 1992م.

5 ـ **تراجم خليل لعظوم والطرق التقريبية للفقه** ـ للشيخ الشاذلي النيفر. الجامعة التونسية ـ النشرة العلمية للكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين، السنة الأولى العدد الأول 1391هـ = 1972م.

6 ـ **تكميل الصلحاء والأعيان لمعالم الإيمان في أولياء القيروان** ـ لمحمد بن صالح عيسى الكناني ـ تحقيق محمد العنابي ـ نشر المكتبة العتيقة ـ تونسي ط1/ 1970م.

7 ـ **الحلل السندسية في الأخبار التونسية** ـ لمحمد بن محمد الأندلسي السراج تقديم وتحقيق محمد الحبيب الهيلة ـ الدار التونسية للنشر 1970م ودار الغرب الإسلامي ـ بيروت لبنان ط1/ 1975م.

8 ـ **ذيل بشائر أهل الإيمان بفتوحات آل عثمان** ـ لحسين خوجة ـ تحقيق وتقديم الطاهر المعموري ـ الدار العربية للكتاب ـ ليبيا ـ تونس ـ 1975م.

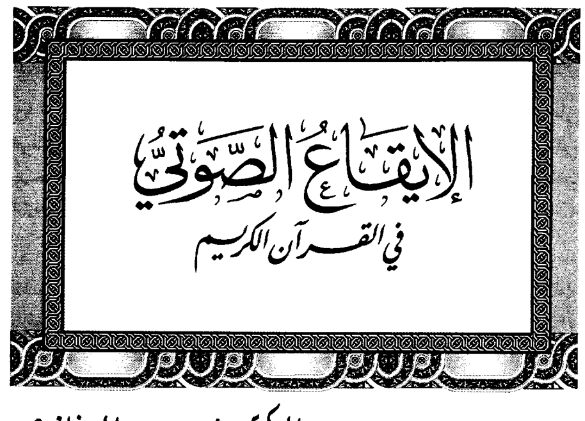
9 ـ **الشامل** ـ لبهرام الدميري ـ مخطوط مركز جهاد الليبيين رقم (1153).

10 ـ **شجرة النور الزكية** ـ لمحمد مخلوف ـ المطبعة السلفية ـ القاهرة مصر ـ ط1/ 1349هـ.

11 ـ **كتاب العمر في المصنفات والمؤلفين التونسيين** ـ تأليف حسن حسني عبد الوهاب ـ بيت الحكمة ـ تونس ـ دار الغرب الإسلامي ـ بيروت ـ لبنان 1990م.

12 ـ **معجم المؤلفين** ـ لعمر رضا كحالة ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ لبنان ـ بلا.

13 ـ **المقدمة** ـ لابن خلدون ـ تحقيق د. علي عبد الواحد وافي ـ دار النهضة ـ القاهرة ـ مصر/ بلا.



الدكتور: سعيد سالم فاندي

لا يجد أي باحث عناءً في الاستدلال على أن القرآن كتاب هداية وأدب، لما يحس به المتلقي عند قراءته من تأثير في النفس بهديه، وجرس ألفاظه وعمق معانيه، لا سيما إذا كانت القراءة بوسيلة السماع، والانجذاب إلى المعاني القرآنية بالتدبر يحتاج إلى تهيؤ الذهن، وذلك يستدعي لفت انتباه المتلقي للجمال الصوتي بإيقاع الكلمات والجمل، من أجل ذلك كان انسجام أصوات الحروف والكلمات القرآنية من مظاهر إعجازه البياني، ضمن بقية الوجوه المعنوية والأسلوبية المعجزة، يقول عبد الخالق عضيمة: «أما إعجاز ألفاظ القرآن وأصوات كلماته، فيحس به من له أذن موسيقية، ولو كان أعجمياً لا يعرف اللغة العربية»[1].

(1) دراسة لأسلوب القرآن الكريم ـ القسم الثالث ـ المجلد 1 ـ القاهرة ـ مطبعة حسان ـ ص7.

فهو وجه إعجازي يناسب عالمية الخطاب القرآني، ومن دلائل التحدي للناس كافة، وليس للناطقين بالعربية دون غيرهم.

وقد أدرك ذلك دارسو الإعجاز البياني منذ القرون الأولى، منهم علي الرماني الذي رأى أن التلاؤم بين الأصوات، إذا انضاف إليه حسن البيان في صحة البرهان في أعلى الطبقات، ظهر الإعجاز للجيد الطباع، البصير بجواهر الكلام[2].

ولكن اهتمامهم بالمعاني والصور البيانية شغلهم عن مباحث الانسجام الصوتي، قال محمد مندور: «ينكر عبد القاهر كل مزية للفظ، وهو في ذلك يناقض آراء الجاحظ في الفصاحة، ولكن هذا في الحق إنكار مسرف لا نقره، ولا شك فيه أن لجرس الألفاظ قيمة ووقعاً إيجابياً كثيراً ما يعين الأديب على استنقاذ إحساسه»[3] وكان الرافعي أكثر من اهتم بهذا النوع الإعجازي من المحدثين: وقد قال في دلالة الإيقاع الصوتي على إعجاز القرآن: «فلما قرئ عليهم القرآن رأوا حروفه في كلماته، وكلماته في جمله، ألحاناً لغوية رائعة، كأنها لائتلافها وتناسبها قطعة واحدة، قراءتها هي توقيعها، فلم يفتهم هذا المعنى، وإنه أمر لا قبل لهم به، وكان ذلك أبين في عجزهم، حتى إن من عارضه كمسيلمة جنح في خرافاته إلى حسبه نظماً موسيقياً أو باباً منه، وطوى عما وراء ذلك من التصرف في اللغة وأساليبها ومحاسنها»[4].

وبنمو الدراسات الأدبية التي أظهرت امتزاج المعاني بالإيقاع، برز اتجاه دراسة الموسيقا الداخلية والخارجية في القرآن، من أجل تأصيله مَعْلَماً من معالم إعجازه، انطلاقاً من الإحساس بتلك الموسيقا المناسبة في مقاطع الكلمات والجمل القرآنية، يقرر محمد المبارك هذا المنحى فيقول: «وقد بلغت هذه

(2) ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ـ تحق. محمد خلف الله، ومحمد زغلول سلام، مصر ـ دار المعارف ـ ص89.

(3) في الميزان الجديد ـ مطبعة نهضة مصر ـ ط ثالثة ـ ص194.

(4) مصطفى صادق الرافعي: تاريخ آداب العرب ـ ضبط محمد سعيد العريان ـ القاهرة ـ مطبعة الاستقامة ـ 1953ف ـ 2/ 227.

الخاصة الموسيقية ذروتها في التركيب القرآني الرائع، حيث تناسق المعاني والنغمات والفكرة والجرس أحسن تناسق»[5].

ويبرز العقاد أهمية الإيقاع في التشجيع على حفظ ألفاظ القرآن، مع ما في ذلك من جذب العقل إلى معانيه، والقلب إلى هدايته، فيقول: «يظهر أن قوالب الجمل، وأوزان الكلمات أثبت انتقاشاً في الذهن من حروفها، فربما نسي الإنسان معنى الكلمة أو حروفها ثم ذكرها بوزنها»[6].

ولم يسع بعض المستشرقين المتأملين في القرآن إلا التسليم بأثره الصوتي في النفوس، يقول المستشرق هاملتون جب H. Gibb: «إن الجمال الفني هو رأس ما جذب العرب إلى الإسلام»[7].

ويقول بيير كرابون Pierre Cropon بعد استقراء صوتي لمجموعة من السور المكية: «إن هذه الملاحظات توضح لنا في الوقت ذاته التفسير الممكن لكلمة سورة التي لم يوجد لها تفسير مرضٍ، ونقترح أن تكون هي المعادل العربي للكلمة العبرية «شيرة» أي نشيد، وإذا كان المعنى الديني غير واضح، فإن السورة تبدو على الأقل كأنها نشيد. . . نشيد مقدس تعد الخصوبة الإيقاعية التي توجد فيها أثراً لازدهار حساسية موسيقية عجيبة، تتمثل على مستوى الأشكال في تعدد التفاعيل، والتقطيع الفقري، والائتلاف والتفرغ الإيقاعي؛ تنتهي إلى توازن عام»[8].

وعلى الرغم مما في هذه الكلمات من نظر، فإنها تصرح بالإعجاز الصوتي للقرآن الكريم، إقراراً من المستشرقين المعتدلين بسمو هذا الكتاب وخلوده. وقد ساعدت اللغة العربية أبناءها على تربية التذوق الموسيقي للكلمات والجمل، فدفع بهم ذلك إلى معانقة الآيات القرآنية عند سماعها، يقول إبراهيم

---

(5) خصائص العربية ـ مطبعة نهضة مصر ـ 1960ف ـ ص39.

(6) خلاصة اليومية والشذور ـ بيروت ـ دار الكتاب العربي ـ 1970ف ـ ص34.

(7) أحمد أبو زيد ـ التناسب البياني في القرآن ـ الرباط ـ كلية الآداب ـ مطابع النجاح 1992ف ـ ص245.

(8) المصدر نفسه، ص246.

أنيس في الاعتداد بخصيصة الموسيقا الصوتية في اللغة العربية: «فاللغة العربية من اللغات التي عنيت بموسيقا ألفاظها وعباراتها في كل العصور»[9]، ويعلل ثراءها الموسيقي بقوله: «وفي رأيي أن ظاهرة الموسيقية في اللغة العربية تعزى في أغلب عناصرها إلى تلك الأمية، حين كان الأدب أدب الأذن، لا أدب العين»[10].

ويمكن أن نجمل القول في هذا الضرب الإعجازي حول ثلاثة محاور على حسب تقسيم الكلام من مقاطع الكلمة الواحدة، إلى مجموع الكلمات في العبارة إلى الانسجام بالتوافق بين نسق اللفظ ونظام المعنى ومقاصده:

1 ـ التناغم في الكلمة:

إن اختيار القرآن كلمات دون غيرها، ليس من قبيل التصرف التلقائي، ولكنه مع مراعاة دقة مدلولها، يقع الاختيار عليها لتناسب حروفها، وانسجام إيقاعها؛ مما لا ترقى إليه أداءات كلمة أخرى، فنغمة النطق ملحظ من ملاحظ الاختيار في القرآن في توظيف يتسق مع جمال المعنى ودقته. ولا شك في أن المتلقي للأدب بنثره وشعره، ينجذب إلى بعض التعبيرات الشعرية أو النثرية لحسن إيقاع حروفها في كلماتها، وإن تقاربت مع تعبيرات أخرى في التصوير والتأثير، فكان أسلوب القرآن متسماً بحسن إيقاع حروف كلماته، لكي ينسجم الإيقاع في جمله وآياته، وفي النغم الشامل لكل سورة من سوره، يقول مصطفى الرافعي في هذا المقصد الجمالي المشوق: «وأصوات الحروف إنما تتنزل منزلة النبرات الموسيقية المرسلة في جملتها كيف اتفقت، فلا بد لها من نوع من التركيب وجهة من التأليف يمازج بعضها بعضاً»[11].

وقد كان التلاؤم بين حروف الكلمة الواحدة من أبرز مظاهر الإيقاع الموسيقي للفّظة الواحدة الذي يتضاعف جماله عند اقترانها بغيرها، وكان

(9) دلالة الألفاظ ـ الأنجلو المصرية ـ ط رابعة ـ 1980ف ـ ص172.

(10) المصدر نفسه، ص195.

(11) إعجاز القرآن والبلاغة النبوية ـ القاهرة، مطبعة الاستقامة ـ 1965ف ـ ص213.

الرماني من الملتفتين إلى هذا الملحظ، فقد قسم الحروف إلى ثلاثة أوجه: متنافر ومتلائم في الطبقة الوسطى، ومتلائم في الطبقة العليا، ورأى أن القرآن يمثل الوجه الثالث، وأبرز فائدته فقال: «حسن الكلام في السمع وسهولته في اللفظ، وتقبل المعنى له في النفس، لما يَرِد عليها من حسن الصورة، وطريق الدلالة»[12] وليس جمال الإيقاع في الكلمة من ترك الحروف المتنافرة عندما تتقارب مخارجها فحسب، ولكن خفتها في مسارها بين الكلمات قد يحقق الانسجام، ولو كانت من مخارج متحدة أو متقاربة، فإذا كان أكثر اللغويين والأسلوبيين يرى أن الاعتدال بين مخارج الحروف قرباً وبعداً هو علة تناسبها، والتباعد الشديد، أو المبالغة في التقارب[13]، فإن القرآن يؤكد أن العلة الجامعة هي انسجام الصوت المسموع في الأذن[14]، بغض النظر عن تقارب الحروف أو تباعدها أو الاعتدال بين ذلك، يقول عمر السلامي مؤيداً هذا الرأي: «إن الحروف لتحدث إيقاعاً، لا تلمسه في الكلام العربي عند تكاثفها، وإن هذا الإيقاع؛ ليتناغم في حسن التوزيع والدقة في النطق والإخراج، ونلمس هذا في قوله تعالى: ﴿قِيلَ يَٰنُوحُ ٱهْبِطْ بِسَلَٰمٍ مِّنَّا وَبَرَكَٰتٍ عَلَيْكَ وَعَلَىٰٓ أُمَمٍ مِّمَّن مَّعَكَ﴾[15].

... إننا نشعر عند النطق بتكاثف حرف الميم بخفة في بعضها، كما في قوله تعالى: ﴿بِسَلَٰمٍ مِّنَّا﴾، ﴿ثُمَّ يَمَسُّهُم مِّنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾، وبثقل وسط يكاد يعسر عنده النطق ويتعثر من أجله اللسان في قوله تعالى: ﴿وَعَلَىٰٓ أُمَمٍ مِّمَّن مَّعَكَ وَأُمَمٌ سَنُمَتِّعُهُمْ﴾ إلا أن النطق الهادئ البطيء يجنبنا التعثر»[16].

فعلى الرغم من توالي الميمات ست مرات في المقطع الكلامي: «أمم ممن معك»، الميمات المنطوقة أصالة، والمنقلبة عن النون بالإدغام، فإن الانسجام الإيقاعي لم يزدد إلا قوة في التأثير والتناسب.

---

(12) ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ـ ص87.

(13) ابن جني: سر صناعة الإعراب ـ مصر ـ مطبعة البابي الحلبي ـ 1954ف ـ ص99.

(14) المثل السائر ـ تحق. أحمد الحوفي وبدوي طبانة ـ مصر ـ مطبعة نهضة مصر ـ 1962 ـ ص322.

(15) سورة هود، الآية: 48.

(16) الإعجاز الفني في القرآن ـ تونس ـ مؤسسة عبد الكريم بن عبد الله. 1980ف ـ ص243.

وقد تكررت حروف متماثلة في كلمة واحدة، ولا يؤدي ذلك إلا إلى مزيد من الانسجام، لأن تكرار حرف فيها يقابل تكرار حرف آخر من جنسه يخالف المكرر الأول ويبتعد منه في المخرج، كما في قوله تعالى: ﴿فَكُبْكِبُواْ فِيهَا هُمْ وَٱلْغَاوُۥنَ﴾[17] فتكرار الكاف والباء كليهما مرتين صار مستحسناً في جرس الكلمة؛ لتباعد المخرج بين الكاف والباء، فالكاف تخرج من أقصى الحنك فهو طبقية، والباء تخرج مما بين الشفتين، فهي شفهية، وهناك تباعد بيّن بينهما، ساعد على سعة الذبذبة التي فرضت التباطؤ في نطق الكلمة، فأخذت الكلمة تستقر في توازن يحفظ لها الانسجام على الرغم من تكرار حرفيها، وبمثل ذلك نحس في نطق كلمة [عسعس] من قوله تعالى تعالى: ﴿وَٱلَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ﴾[18] فالعين حرف حلقي، والسين حرف لثوي، ومثل ذلك يقال في الكلمة القرآنية حصحص: ﴿ٱلْـَٔـٰنَ حَصْحَصَ ٱلْحَقُّ﴾[19]، واستعمل القرآن الكريم كلمات دون غيرها مع التقارب في المعنى الذي قد يحافظ على دقته بتغيير سياقه، ولكن حرص القرآن على الجمع بين عذوبة جرس الكلمة وإيحائها، جعل الله تعالى كلماته في هيئات ألطف في الإيقاع، فقد اختار الله كلمة «فاستعصم» بدلاً من «امتنع»؛ لأنها أعذب وأوفق بالجمال الحسي والمعنوي في قصة من منحه الله شطر الحسن، فقال على لسان امرأة العزيز، وهي تتحدث عن يوسف الكريم الجميل: ﴿وَلَقَدْ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفْسِهِۦ فَٱسْتَعْصَمَ﴾[20]، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ ٱللَّهُ ٱلنَّاسَ بِمَا كَسَبُواْ مَا تَرَكَ عَلَىٰ ظَهْرِهَا مِن دَآبَّةٍ﴾[21] فقال: ﴿بِمَا كَسَبُواْ﴾ في هذه الآية، وقال في آية أخرى: ﴿بِظُلْمِهِمْ﴾ في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ ٱللَّهُ ٱلنَّاسَ بِظُلْمِهِم مَّا تَرَكَ عَلَيْهَا مِن دَآبَّةٍ﴾[22] فاستعمل فعل الكسب في آية فاطر، حتى لا يثقل

---

(17) سورة الشعراء، الآية: 94.

(18) سورة التكوير، الآية: 17.

(19) سورة يوسف، الآية: 51.

(20) سورة يوسف، الآية: 42.

(21) سورة فاطر، الآية: 45.

(22) سورة النحل، الآية: 61.

على السمع بتكرار الظاء بين الفعل وكلمة ظهرها، واستخدم فعل الظلم عندما عبر بالإضمار في قوله عليها، فأمن ذلك الإثقال، كما دفع الثقل فيما بين الحروف المقطعة في أوائل السُّوَر، ويتضح ذلك في صدر كل سورة بدأت بتلك الحروف، فلا يتكرر حرف مع ما يجانسه إلا مشفوعين بحرف أو حروف أخرى كما في قوله تعالى: ﴿حمٓ ۝١ عٓسٓقٓ﴾[23] فقد اجتمع حرفا حلق وهما الحاء والعين، ولكن فصل بينهما بحرف شفوي، وهو الميم، وإذا وقع النطق بحرفين متماثلين على التوالي، لا يكون أحدهما إلا ساكناً والآخر متحركاً، كما في النطق باللام مختوماً، وبالميم بعده في قوله تعالى: ﴿الٓمٓ﴾[24].

ولهذه الحروف خصيصة إيقاعية تهيّئ المتلقي، وتستحثه على استقبال النص المركب من هذه الحروف وغيرها، ولكن ما تركبت منه هذه الحروف أكثر من نسبته، فيستأنس السامع به في صدر السورة حتى يألف تكراره في غضونها، لا سيما إذا كانت السورة طويلة كما في البقرة وآل عمران وسور المئين؛ لذلك لم يرد الاستهلال بالحروف المقطعة في قصار السور، على الرغم من أن بعضها احتوى على حرف واحد أكثر من حروف أخرى، كما في سورة الكوثر التي تكررت فيها الراء أكثر من الحروف الأخرى، وكما في تكرر القاف في سورة الفلق، وتكرر الباء في سورة المسد، وتكرر السين في سورة الناس، وتكرر الفاء في سورة قريش، وتكرر اللام في سورة الفيل، والهاء في الهُمَزَة، والدال في سورة الإخلاص. ولعلنا نلاحظ أن مقطع الحروف المقطعة يتناسب مع طول الآيات في السورة المصدرة بتلك الحروف وقِصَرها، كما أنه يدل في كثير منها على طبيعة إيقاع فواصل الآيات، فسورة (ق) تبدأ بهذا الحرف المفرد وهو من حروف القلقلة؛ لتناسب قصر آياتها، وكونها في أكثرها مختومة بحروف القلقة من دال أو باء أو جيم. وسورة القَصَص مبدوءة بـ ﴿طسٓمٓ﴾ فهي ثلاثة حروف والثاني والثالث ممدوان؛ ليناسبا طول نغمات

---

(23) سورة الشورى، الآيتان: 1 و2.

(24) بداية: البقرة، آل عمران، الأعراف، الرعد، العنكبوت، الروم، لقمان، السجدة.

الآيات، وحرف اللين الياء الذي انضم إلى النون في فواصل آياتها إلا الآية 16 التي ختمت بالرحيم، والآية 22 التي ختمت بالسبيل، والآية 23 التي ختمت بكبير، والآية 24 التي ختمت بفقير، والآية 28 التي ختمت بوكيل، والآية 79 التي ختمت بعظيم، وجميع الآيات كانت خواتمها مسبوقة بحرف مد وهو الياء، ونلاحظ في سورة (ص) التوافق النغمي بينها وبين حرف الصاد الذي تَصدَّرها، فجاءت آياتها قصيرة مقفلة المقاطع، وعلى الرغم من أن سورة (طه) بدأت بحرفين فإنهما ناسبا قصر آيات السورة، لقصر الإيقاع في مدهما، ونتحسس في سورة مريم طول نغمات الآيات في اختتام كثير منها بالمد في الياء والألف معاً في كلمة واحدة مثل: «زكريا» «بغيا» «شقيا» وغيرها؛ ليتوافق ذلك مع طول النغم في الحروف المعجمة التي تصدرت السورة وهي ﴿كٓهيعٓصٓ﴾[25]، وبمثل ذلك يمكن أن ننظر إلى توسط طول النغم فيما بين آيات السورة وحروفها المقطعة، كما في سورة البقرة وآل عمران ويونس وهود وغيرها، مع ملاحظة أن طول نغم الآية لا يقاس فقط بمقدار عدد الكلمات، بل بطبيعة المد والقصر في حروفها، فقد تكون الآية متوسطة في عدد كلماتها، طويلة في إيقاعها لكثرة المد في حروفها كما في قوله تعالى: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾[26]، ولعل زيادة الميم في مفتتح سورة الرعد ﴿الٓمٓر﴾ مع أن نظيراتها في ترتيب المصحف «آلر»، يرجع في أحد أسبابه إلى طول نفس هذه السورة في سعة نغمات آياتها، كما ينكشف ذلك بالمقارنة بينها وبين سورة إبراهيم والحِجْر وحتى سورة يوسف التي قبلها.

2 ـ الانسجام في العبارة:

يسود انسجام في النغم بين مجموع الكلمات القرآنية في الآية الواحدة، وكذلك بين مجموع الآيات، فإذا كانت الآيات مقفلة المقاطع، قصيرة الوقع، تعانقت كلماتها في جرس موسيقي متسق لا نشاز فيه، وإن تحول الإيقاع من

---

(25) سورة مريم، الآية: 1.

(26) سورة الرعد، الآية: 39.

القصر إلى الطول في بعض المقاطع، فإنه انتقال مؤقت للتنويع، وسرعان ما يرجع النغم إلى طبيعته السائدة في السورة، وكذلك الأمر إذا كانت الآيات طويلة النغم، فإنها قد تقصر في بعض مقاطعها، ثم تأوي إلى أصل انطلاقها في الطول، ففي سورة النجم نلاحظ قصر البناء الإيقاعي في الآيات، وانتهاء أكثرها بالألف المقصورة، ولكن قد يتغير النظم الصوتي إلى الطول ثم يعود إلى تقارب الذبذبات كما في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ وَٱلْفَوَٰحِشَ إِلَّا ٱللَّمَمَ ۚ إِنَّ رَبَّكَ وَٰسِعُ ٱلْمَغْفِرَةِ ۚ هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَإِذْ أَنتُمْ أَجِنَّةٌ فِى بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ ۖ فَلَا تُزَكُّوٓا۟ أَنفُسَكُمْ ۖ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ ٱتَّقَىٰٓ﴾[27]، ثم يرجع النغم إلى أصله، فيقصر في الآية التالية للآية الطويلة السابقة: ﴿أَفَرَءَيْتَ ٱلَّذِى تَوَلَّىٰ﴾[28] ويستمر النسق النغمي في انسجام ﴿وَأَعْطَىٰ قَلِيلًا وَأَكْدَىٰٓ (34) أَعِندَهُۥ عِلْمُ ٱلْغَيْبِ فَهُوَ يَرَىٰٓ (35) أَمْ لَمْ يُنَبَّأْ بِمَا فِى صُحُفِ مُوسَىٰ (36) وَإِبْرَٰهِيمَ ٱلَّذِى وَفَّىٰٓ (37) أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾[29] ويطول نفس النغم في سورة النحل كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾[30]، ثم يعقب طول الآية، وطول عباراتها المكونة لها، آية قصيرة تتكون من عبارتين قصيرتين ﴿مَتَٰعٌ قَلِيلٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[31]، ثم يستأنف طول النغم في الآية اللاحقة: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا مَا قَصَصْنَا عَلَيْكَ مِن قَبْلُ ۖ وَمَا ظَلَمْنَٰهُمْ وَلَٰكِن كَانُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[32].

وتلحظ تناسب المقاطع الصوتية في الآيات، في الانسجام بين الحروف الساكنة والمتحركة، والمد والقصر، فترتيب المقاطع ينساب في عذوبة وسلاسة تجعل السامع يطلب الاستزادة من السماع للقرآن، كلما انتقل من مقطع إلى مقطع، ومن عبارة إلى عبارة، ومن آية إلى أخرى مساوقة لها، وقد يرد ذلك

(27) سورة النجم، الآية: 32.
(28) سورة النجم، الآية: 54.
(29) سورة النجم، الآية: 34 ـ 38.
(30) سورة النحل، الآية: 116.
(31) سورة النحل، الآية: 117.
(32) سورة النحل، الآية: 118.

التناسب بين المقاطع في جزء من آية على نسق، ويتحول في جزء من تلك الآية إلى نسق آخر؛ ليخالف الشعر، ويتفوق عليه في التنوع الإيقاعي، كما يتفوق عليه في الجمع بين جمال الصورة، وصدق الفكرة صدقاً يطابق الحق والواقع، الشعر تخييلات وتفعيلات مكررة لا سيما شعر بحور الخليل، فالقرآن تنتقل فيه العبارات من نسق موسيقي إلى نسق آخر، ومما يدل على انسجام مقاطعه أن عبارات موزونة على أوزان الشعر تخللت بعض الآيات، وقد تشمل آية بتمامها، ولكنها لا تعد شعراً، لأنها تتحول بعد ذلك إلى وزن آخر لا يكرر التفعيلات تكرارها في البحر الشعري، وقد اقتطف بعض الشعراء عبارات قرآنية وضمنوها بعض أشعارهم، كما فعل ابن الرومي عندما قال:

لئن أخطأت في مدحك ما أخطأت في منعي

لقد أنزلت حاجاتي (بواد غير ذي زرع).

حيث كان الشطر الآخر من البيت الثاني مضمناً قوله تعالى: ﴿رَّبَّنَآ إِنِّىٓ أَسْكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِى بِوَادٍ غَيْرِ ذِى زَرْعٍ عِندَ بَيْتِكَ ٱلْمُحَرَّمِ﴾[33]، ويمكن أن تضمن عبارة قرآنية شطراً كاملاً لبيت على وزن من البحور مما يدل على نوع من أنواع التوافق الإيقاعي في القرآن من ذلك قوله تعالى: ﴿لِيَقْضِىَ ٱللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا﴾[34] فهي توافق البحر البسيط وكما في قوله تعالى: ﴿نَصْرٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ﴾[35]، فهي توافق في نغمها بحر الرجز، ومما وافق مجزوء الرمل قوله تعالى: ﴿لَن تَنَالُوا۟ ٱلْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُوا۟ مِمَّا تُحِبُّونَ﴾[36]، وهي آية كاملة، وكذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾[37]، ومما وافق الوافر بعرضه وضربه وهو جزء آية قوله تعالى: ﴿وَيُخْزِهِمْ وَيَنصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ﴾[38] ومما جاء على ما يوافق

---

(33) سورة إبراهيم، الآية: 37.

(34) سورة الأنفال، الآية: 44.

(35) سورة الصف، الآية: 13.

(36) سورة آل عمران، الآية: 92.

(37) سورة الإخلاص، الآية: 1.

(38) سورة التوبة، الآية: 4.

وزن الكامل وهو جزء آية، قوله تعالى: ﴿وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ هَادِيًا وَنَصِيرًا﴾[39]، ومما جاء وفق الخفيف قوله تعالى: ﴿بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ﴾[40]، ولكن القرآن مع انسجام إيقاعه خلال عباراته ينوعها بزيادات، أو بحذف حروف في مجموع الآيات، حتى لا تكون على وزن شعري مكررة في نسق واحد، فلا تكون مشابهة لتكرار الوزن بين الأبيات في القصيدة الواحدة، لينأى القرآن عن الشعر في الشكل كما سما عنه في المضمون، ففي سورة المسد كلمات لو حذفت لجاءت السورة كلها على مجزوء الرجز، ولكن الله تعالى أنزلها بتلك الصيغة الكريمة، لتخالف الشعر في وزنه إذا تعددت الآيات، ولتكون أدق وأبلغ في المعنى في تلك الزيادة أو ذلك الحذف أو التقديم والتأخير، وورد الوزن موحداً بين آيتين، ثم خالف وزنهما في الآية الثالثة، كما في صدر الماعون: ﴿أَرَءَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ ۝١ فَذَٰلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ﴾[41]، ومعلوم أن الكلام لا يكون شعراً إلا إذا جاء في مجموعة من الأبيات، وليس في مقدار بيت واحد، وقد وافقت الآيتان السابقتان وزن الخفيف، وفي قوله تعالى: ﴿وَالذَّارِيَاتِ ذَرْوًا ۝١ فَالْحَامِلَاتِ وِقْرًا ۝٢ فَالْجَارِيَاتِ يُسْرًا﴾[42] جاءت الآيات الثلاث على مجزوء الرجز، ولكن الآية الرابعة خالفت بحركة حرفين متجاورين في قوله تعالى: ﴿فَالْمُقَسِّمَاتِ أَمْرًا﴾[43]، ولو سكنت القاف، وحركت السين لجاءت على وزن الآيات الثلاث، وانظر في ذلك ملاحظاً صدر سورة العاديات، ولاحظ توافق الوزن بين الآيات الخمس الأولى من سورة المرسلات بحيث أن كل آية في هيئة شطر، فهي لا تتعدى وزن بيتين ونصف من الشعر، مما لا يُلْحِق القرآن أيضاً بشكل الشعر.

ويسود التوازن بالتكرار لبعض العبارات بين الآيات في بدايتها ونهايتها، كما في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ﴾ التي تكررت في بدايات ست آيات

---

(39) سورة الفرقان، الآية: 31.
(40) سورة سبأ، الآية: 15.
(41) سورة الماعون، الآية: 1 و2.
(42) سورة الذاريات، الآية: 1 ـ 3.
(43) سورة الذاريات، الآية: 4.

متتالية[44]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ حيث ختمت بها الآية الثانية، وقوله: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ﴾ التي ختمت بها الآية الثالثة، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ﴾ في ختام الآية الرابعة، وقوله: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ في آخر الآية الخامسة، وتأمل الإيقاع الموحد لنغمات مجموع آيات سورة الشعراء في الآية المكررة وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُم مُّؤْمِنِينَ﴾، وقوله في الآية المكررة بعدها: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾، وقد تكررت الآيتان في ثمانية مواضع، وفي السورة نفسها تكرر قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ﴾ في ثمانية مواضع أخرى، وبمثل ذلك توحد الإيقاع العام بتكرار: ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ في سورة الرحمٰن إحدى وثلاثين مرة، وكذلك قوله تعالى في سورة المرسلات ﴿فَوَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾ حيث تكررت عشر مرات.

وقد يكون التكرار في الآية الواحدة، كقوله تعالى: ﴿فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾[45]، وكقوله تعالى: ﴿كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ۝٣ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾[46]، وكقوله تعالى: ﴿أَوْلَىٰ لَكَ فَأَوْلَىٰ ۝٣٤ ثُمَّ أَوْلَىٰ لَكَ فَأَوْلَىٰ﴾[47]، وذلك التكرار مع كونه يقصد إلى أغراض معنوية، فهو أثر صوتي يجذب الأذن والقلب إلى الرغبة في إتمام قراءة السورة، أو مجموع الآيات التي التحمت فيها الوحدة المعنوية مع الوحدة الإيقاعية، وختمت أكثر فواصل الآيات بالياء والنون، أو الياء والميم، والياء مد لزيادة التطريب. يقول سيبويه في الترنم في لغة العرب بحروف المد: «أما إذا ترنموا فإنهم يلحقون الألف والياء والواو وما ينون وما لا ينون؛ لأنهم أرادوا مد الصوت»[48]. ومن دلائل توكيد اتصاف السور القرآنية بوحدة الإيقاع كون النون والميم أكثر الحروف التي ختمت بها آيات القرآن مع

(44) الآيات: 20 ـ 21 ـ 22 ـ 23 ـ 24 ـ 25 من سورة الروم.

(45) سورة فاطر، الآية: 43.

(46) سورة التكاثر، الآية: 3 و4.

(47) سورة القيامة، الآية: 34 و35.

(48) كتاب سيبويه ـ مصر ـ ط بولاق الأميرية ـ 1317هـ ـ 2/ 298.

سبقهما بالواو أو الياء، وذانك الحرفان «هما الحرفان الطبيعيان في الموسيقا نفسها، وكذلك المد فهو الطبيعي في قرار الصوت»[49].

3 ـ التوافق مع المعنى:

إن للإيقاع الصوتي القرآني أثراً في المعنى الذي يدل عليه النص بمنطوقه، أو بمفهومه، أو بإيحائه وإشاراته، ففي الآيات الدالة على الوعيد تسمع الكلمات تقرع السمع قرعاً، وفي الوعد تستظل بأنس الكلمات وسلامها، وفي وصف حزن في قصة أو وصف مشهد فرح، وإيقاع الكلمات والجمل والسور في وحداتها المعنوية، يوافق المعنى الجزئي في الكلمة، أو المعنى الكلي في المعاني الجامعة التي تقصد إليها السورة القرآنية.

فظاهر في القرآن تأثير الكلمات المختزنة بالإيقاع المناسب للمعنى، ذلك من تمام أسلوبه في تحقيف إظهار البرهان، وتفعيل الإرادة، وتحفيز الوجدان، ويختار القرآن كلمات دون غيرها، ففي حديث القرآن عن القيامة يصور المعنى بأداة من أدوات التصوير للمعنى المخفي عن العيان والأذهان وهو الإيقاع، فيقول تعالى: ﴿ٱلْقَارِعَةُ ۝١ مَا ٱلْقَارِعَةُ ۝٢ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْقَارِعَةُ﴾[50]، فاختيار كلمة تحوي القاف والعين، وهما حرفان قويّان[51]، وتكرار الكلمة ثلاث مرات فيه دلالة تضاف إلى المدلول المعنوي المستفاد من الوظيفة اللغوية للكلمة. وقد يتوهم المتعجل في نظرته أن القرآن خالف الفصاحة في اختيار كلمات تكررت فيها بعض الحروف، وهو يغفل عن أهمية ذلك في التوافق بين الإيقاع والمعنى، ومع ذلك فهي غير مستثقلة في النطق والسمع، فكلمة (النفاثات) يتقارب فيها مخرجا الفاء والثاء ومع ذلك فهي أفضل ما يعبر عن حركة الساحرات من كلمة

---

(49) الرافعي ـ تاريخ آداب العرب ـ 2/ 227.

(50) سورة القارعة، الآيات: 1 ـ 3.

(51) حرف القاف من حروف القلقة ومخرجه لهوي ينتج من عملية عضوية معقدة، والعين حرف حلق، ونطقه يجعل الأوتار الصوتية في حالة تذبذب.

النافخات؛ لما في الثاء من احتكاك الهواء بحافات اللسان والأسنان احتكاكاً مسموعاً[52].

وفي قوله تعالى: ﴿ثُمَّ رَدَدْنَٰهُ أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ﴾[53]، وقوله تعالى: ﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝٥ إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا﴾[54]، وفي سورة الناس تتكرر السين في كل آية، لتوافق المعنى مع ما في التكرار من توهم الإثقال على السمع، ففي آية التين لم يقل أسفل الهالكين، ليدل تكرار السين على الهبوط والانحدار، وفي سورة الشرح لم يقل إن بعد العسر فرجاً أو بعد الضيق ليدل باجتماع العين مع السين على حركة الخروج من الشدة إلى الفرج، وتكررت السين في سورة الناس في كل آية حتى إنها تكررت في الآية الرابعة والخامسة مرتين، لتدل على حركة الإيحاء الشيطاني، وعلى الرغم من تكرار القاف في سياق واحد مرات متتابعة، فإنها أفضل ما يصور المعنى المعبر عن الحركة القتالية، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ۝١٩٠ وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ ۚ وَٱلْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلْقَتْلِ ۚ وَلَا تُقَٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَٰتِلُوكُمْ فِيهِ ۖ فَإِن قَٰتَلُوكُمْ فَٱقْتُلُوهُمْ﴾[55] فتكرار الفعل الدال على القتل وصياغته بحروف يتكرر فيها حرف القاف تصور قعقعة السلاح وحركة الحرب.

يقول عمر السلامي في سر تكرار الضمير المتصل «كم» في قوله تعالى: ﴿وَقِيلَ ٱلْيَوْمَ نَنسَىٰكُمْ كَمَا نَسِيتُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا وَمَأْوَىٰكُمُ ٱلنَّارُ وَمَا لَكُم مِّن نَّٰصِرِينَ ۝٣٤ ذَٰلِكُم بِأَنَّكُمُ ٱتَّخَذْتُمْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ هُزُوًا وَغَرَّتْكُمُ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا ۚ فَٱلْيَوْمَ لَا يُخْرَجُونَ مِنْهَا وَلَا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ﴾[56] «وإن الإيقاع الذي تحدثه «كم» بجرسها الذي يغلق الشفتين، يوحي بصد النفس ومباغتتها بأسلوب هادئ... وإن «كم» تحمل في إيقاعها نغمة مشوبة بالدمدمة

---

(52) عبد الحميد الهادي ـ الدراسات الصوتية عند علماء العربية ـ طرابلس ـ كلية الدعوة ـ 1992 ـ ص37.

(53) سورة التين، الآية: 5.

(54) سورة الشرح، الآية: 5 و6.

(55) سورة البقرة، الآية: 190 و191.

(56) سورة الجاثية، الآية: 34 و35.

والزمجرة، وهذه النغمة تعكس على النفس، فتهزها هزاً؛ لتسكتها وتطرحها أرضاً مغشياً عليها»[57].

وتتناسب حروف فواصل الآيات في إيقاعها وزناً أو جرساً، لتوحي بالمعنى العام للسورة التي انتظمت في سلكها، كما هو ملحوظ في فواصل سورة طه، المختومة بالألف المقصورة في نغمات قصيرة أو متوسطة بين الأيات؛ لتدل على معنى التذكرة والاعتبار، وكذلك الشأن في سورة النحم، وختمت فواصل سورة القمر بالراء المفخمة في نفس نغمي طويل ولكنه مقفول في آخره لا يحوي حرف مد، بل هو ساكن، ليدل على المعنى العام للسورة، وهو المصرح به في قوله تعالى: ﴿فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذُرِ﴾[58] هذه الآية التي تكررت أربع مرات، ثم جاءت مرتين في صورة أخرى، وهي قوله تعالى: ﴿فَذُوقُوا عَذَابِي وَنُذُرِ﴾[59]. وهناك توافق عجيب بين تعقيب الآيات المتحدثة عن الجن، وموضوع تلك السورة التي اشتق اسمها من دلالة الجن، وقد ختمت كل آية منها بألف الإطلاق لتدل على خصيصة مميزة للجن عن الإنس وهي سرعة الحركة، وقدرة أكثرهم على التحليق في آفاق بعيدة.

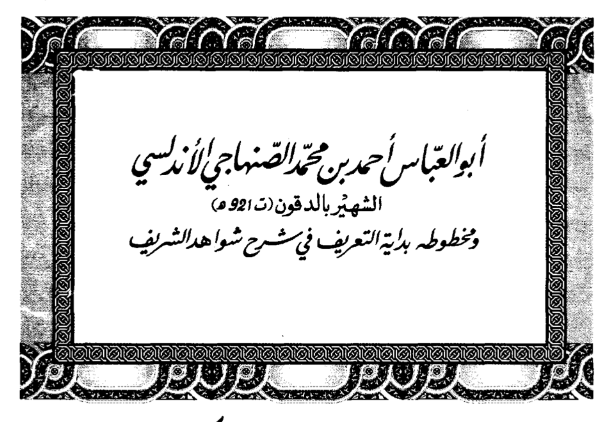
وذلك التناسب حاصل بين الوحدات المعنوية داخل السورة الواحدة، مع عدم الإخلال بالتوافق مع المقصد العام للسورة، فإن الإيقاع في سورة مريم يستمر طويلاً مختوماً بالياء والألف حتى ينتقل القرآن إلى طَرْق قضية أخرى بعد الآية (33)، وهي مناقشة دعوى النصارى بألوهية عيسى، حيث يتحول الإيقاع إلى ختم الآيات بالواو والنون، ثم يعود القرآن في الآية (36) إلى ختم الآية بالياء والميم، ويعود بعد آيتين إلى الياء والنون، وبعد الآية (41) تختم الآيات بالياء والألف عوداً إلى أصل بناء الآيات الأولى، ثم ينتقل بعد الآية (75) إلى ختم الآيات بالدال والألف، جاء ذلك تلائماً مع تنوع موضوعات السورة، التي

(57) الإعجاز الفني في القرآن ـ ص231.
(58) سورة القمر، الآيات: 16 ـ 18 ـ 21 ـ 30.
(59) سورة القمر، الآيتان: 37 و39.

يجتمع نغمها في نفس طويل ممدود غير مقفل، كما يتوحد موضوعها في البرهان على قضايا، والتصوير لمشاهد وقصص كلها تدور في فلك التوحيد. وفي سورة الفرقان نلاحظ أن القرآن تحولت فواصله إلى نغمات أكثر هدوءاً وتؤدة وخفة؛ لأن الحديث أصبح في صفات المؤمنين، وهكذا الشأن في جميع سورة القرآن، فإن كل سورة منها تحمل إيقاعاً عاماً يضم في وحداته المعنوية إيقاعات مختلفة تتسق مع الإيقاع العام لكل سور «إن وحدة التناسق التي تسود آي القرآن وسوره، نلمسها في إيقاعه؛ لأن الإيقاع يوحي بجو السورة والمعنى العام لها، ويصح أن نقول العكس أيضاً في أن محتوى السورة وجوها يوحي بتنوع الإيقاع أيضاً»[60].

وبعد فإن من الإعجاز البياني القرآني وقع حروف كلماته، ونسق جمله وآياته الذي ينسجم مع دلالة المعنى، ولعل المتخصصين في الدراسات الصوتية ستكون لهم اكتشافات في هذا السبيل.

(60) الإعجاز الفني في القرآن ـ ص257.



الدكتورة: سعيدة العلمي
كلية آداب فاس - المغرب

نظرات في حياته وآثاره

يعد أبو العباس الدقون أحد أعلام الأندلس المتأخرين، نزح عن غرناطة في أيامها الأخيرة واستوطن مدينة فاس، فلقد شاء له القدر أن يوجد في حقبة حرجة من تاريخ المغرب والأندلس، وأن يعاين سقوط آخر معقل للمسلمين بالأندلس[1] كما عاين نهاية دولة وبداية أخرى بالمغرب[2] مع ما صاحب ذلك

(1) فقد تم سقوط غرناطة عام: (879هـ ـ 1492م).

(2) فقد عانت فاس من الثورات والفتن خاصة بعد مقتل أبي عنان المريني سنة 759هـ، وتعاقب على العرش المغربي أربعة عشر ملكاً في زمن يسير كان آخرهم عبد الحق المريني الذي قضي عليه عام 869هـ/ انظر تاريخ المغرب لابن عبود: 1/ 186 ط 1951 ـ تطوان.

من فتن واضطرابات واحتلال للشواطىء المغربية[3] «ولا خفاء بما كان لملوك الإسلام والمسلمين بالأندلس والعدوة على النصارى ـ دمرهم الله ـ من الاستطالة والغلبة حتى وقع التخاذل والتدابر فانعكس الأمر... وذلك لاجتهادهم في وقوع الافتراق بين المسلمين، وتضريبهم بالمكر والخديعة بين ملوك الجزيرة وبين حماتها في الفتن المبيرة»[4].

ولم تكن شخصية أحمد بن محمد بن يوسف الصنهاجي الحميري الأندلسي الشهير بالدقون مغمورة، ولذلك تناقلت كتب التراجم الحديث عنه[5]، ونعتته بالفقيه الأستاذ المقرىء الراوية المحدث، الشاعر، الفذ، الأوحد، الخطيب بجامع القرويين.

ونحن حين نبحث عن ملامح حياة هذا الرجل خاصة، في مراحلها الأولى، فما قدمته كتب التراجم يعد خافتاً، إذ اكتفت بالإشارة إلى أخذه عن علم من أعلام الأندلس في قرن 9هـ بغرناطة وهو: أبو عبد الله محمد الموَّاق[6]، فقد أخذ عنه عدة كتب في أنواع من العلوم، كما روى عنه فهرسته دون تحديد لمولده، ونشأته، وشيوخه في هذه المرحلة.

أندلسية الدقون: ولعل أهم ما تجسد حنينه إلى غرناطة وشوقه إلى

---

(3) كما أن البرتغال احتلوا معظم الشواطىء المغربية: انظر الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين: 1/ 40 ط 1976 دار الأمان ـ الرباط، وتاريخ المغرب لابن عبود: 1 ـ 187.

(4) انظر مخطوط تكميل زهر الرياض لأبي عبد الله محمد القنطري القصري: 16 ـ 17، مخطوط خاص.

(5) انظر في ترجمته: جذوة الاقتباس: ص132، ودرة الحجال: 1/ 92، وأزهار الرياض: 1/ 103 ـ 108، ونيل الابتهاج: 136، وشجرة النور الزكية: ع/ 1031، ج1/ 276، وسماه بالدقوني وتوشيح الديباج: ت36/ ص64. وسلوة الأنفاس للكتاني 3/ 248، وأعلام المغرب العربي لابن منصور ت: 1450 ـ 5/ 120 ـ 124، والحركة الفكرية في عهد السعديين: 2/ 384، والأدب المغربي لابن تاويت، وعفيفي ص: 263 بيروت إلى غير ذلك من المصادر والمراجع.

(6) هو محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري شهر بالمواق ت897هـ عن سن عالية، مفتي الحضرة، وخطيبها وآخر الأيمة بها، له شرحان على مختصر خليل، وكتاب سنن المهتدين، في مقامات الدين. انظر في ترجمته: نيل الابتهاج: 561 ـ 563.

ربوعها، تلك القصيدة التي نظمها لما غابت شمس الإسلام عنها، والتي ساقها المقري[7] في أزهاره: حيث قال: ولأبي العباس أحمد الدقون ـ رحمه الله ـ قصيدة في ندب الجزيرة تذكر النفوس بشجوها، فترسل العيون دموعهاالغزيرة، افتتحها بنشر نصه: «الحمد لله على كل حال، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله خير آل، أما بعد فيقول خُدَيْم أهل الله تعالى، عُبَيْد الله أحمد بن محمد الأندلسي الشهير بالدقون... إنه لما غابت شمس الجزيرة الخضراء بأخذ الحمراء، قرعت باب الندبة لما تقدم من الصحبة؛ فقلت أبياتاً صدرت من قلب كئيب، مبكية كل لبيب أريب.. الخ. فقوله: لماتقدم من الصحبة. إشارة إلى صحبته لأهلها، وسكنه بأرضها، كيف لا وهو القائل عنها:

«وهل تعود ليال قد سلفن بها ... ونحن لا نشتكي تنكيد ضلال
وهل يعود لها الدين الذي أنست ... به وقد أيست من فتح وإبدال»[8]

كما وصف حال المسلمين بغرناطة عند نزول النصارى بمرج غرناطة فقال:

فاستوطن المرج لا ينوي الرحيل ولا ... يخشى المغيث بسهل أو بأجبال
والمسلمون من الأضغان قد ملئت ... قلوبهم وأبوا تسديد أخلال[9]
والحق مختلف والحمق مؤتلف ... والكل منصرف عن نصر أبطال
وهم لديه كطير وهو ينتفه ... والطير يرجو البقا مع كيد قَتَّال[10]

فلقد صور الحالة التي كان عليها أهل الأندلس، ورغبتهم في البقاء بها،

---

(7) وأيضاً وردت عند القنطري القصري في تكميل زهر الرياض: ص59 ـ 65....، وأزهار الرياض: 1/ 103 ـ 108.

(8) أزهار الرياض 1/ 106، والأبدال: المراد بهم الاستنصار بالأولياء عند اشتداد الأزمات، والأبيات من قصيدة الدقون التي مطلعها:

أمنت من عكس آمال وأحوال ... وعشت ما بين أعمام وأخوال
ولا ابتليت بما في القلب من نكد ... فالجسم مشتغل من غير أشغال
وكيف لا وبقاع الدين خالية ... من أرض أندلس من أجل أهوال

(9) الأخلال: جمع خلل وهي الثغرة في الصفوف وغيرها.

(10) م.س: 1/ 105.

على الرغم من كيد القتال، وعلى الرغم من ما كانوا عليه من اختلاف، وفتن ومن ضعف وخذلان.

ولقد كان للدقون من كل ذلك رأي وهو النصيحة بالرحيل عن الأندلس حيث قال:

والصيف ضيعت ما أملت من لبن   ففارق الجبح من تدخين نحال
وأرحل بنحلك نحو الغرب في كرم   من قبل وضعك في قيد وأغلال[11]

وهو في هذا يصور حاله؛ إذ تشهد المصادر برحيله مع والده عن غرناطة، وأخذه العلم عن شيوخ فاس، وهي المرحلة الثانية في حياة الدقون، فقد قرأ بالسبع على الأستاذ محمد بن الحسين النيجي الشهير بالأستاذ الصغير[12] بجامع القرويين، ولما مات كمل على يد الشيخ محمد بن غازي العثماني[13] كما أخذ عن جماعة يطول ذكرهم.

لقد وجد الدقون في مدينة فاس من الحفاوة ما لم يجده غيره من الأندلسيين فيما بعد، إذ كان من قضاء الله وقدره أنهم لما وصلوا مدينة فاس أصاب الناس بها شدة عظيمة من الجوع والغلاء والطاعون حتى فر الناس منها بسبب ذلك، ورجع بعض أهل الأندلس إلى بلادهم.. وركنوا إلى الدجن»[14].

---

(11) م.س: 1/106.

(12) محمد بن الحسين بن محمد بن جماعة الأوروبي النيجي، شهر بالصغير كان مولده ببلاده نيجة، بطن أوروبا عام 803هـ توفي بفاس 887هـ، شارك في سائر العلوم الشرعية وبلغ في علم النحو ما لم يصل إليه أشياخه، من تلاميذه ابن غازي، والدقون وغيرهما، انظر نيل الابتهاج 554 ـ 556، وألف سنة من الوفيات: 268.

(13) هو محمد بن أحمد... بن غازي العثماني المكناسي ثم الفاسي (841هـ ـ 919هـ) كان إماماً مقرئاً مجوداً صدراً في القراءات متقناً فيها، قائماً بعلم التفسير والفقه والعربية متقدماً فيها، ولي خطابة مكناسة ثم بفاس الجديد، ثم الخطابة والإمامة بجامع القرويين، له تقييد نبيل على صحيح البخاري، وشفاء الغليل في حل مقفل خليل، وتكميل التقييد وتحليل التعقيد على المدونة. وحاشية على الألفية، ومنية الحساب في الحساب (بديع النظم) وشرحها سماه الطلاب، وذيل الخزرجية في العروض وغير ذلك من التأليف/ انظر نيل الابتهاج: ص581 ـ 583، وتوشيح الديباج: ص176، وجذوة الاقتباس: ص203، وفهرسة المنجور: ص21.

(14) انظر مخ تكميل زهر الرياض: ص22.

ولعل الدقون رأى وسمع ما حل بأهل الأندلس، ودين الإسلام بها تنتثر نجومه، وتطمس معالمه، وأهله يكرهون على التنصر إكراهاً، فدعا ولاة فاس إلى التلطف في معاملة المهاجرين، وإكرامهم، لأن الدهر ذو دول فقال:

«فلنكرم الآن من ينزل بمنزلنا فالدهر ذو دول فاسمع لأمثال
إخوانكم رفعوا أيدي الضراعة مع كسر القلوب فلا يلقوا بإخمال
وقُلْ لوالٍ تلطف في مغارمهم يلطفْ بك الله إذ تدعى بأحمال»[15]

كما دعاهم إلى رفع المغرم الثقيل عنهم، ورأى فيهم عبرة لأن الدهر ذو دول، ويحذر من الخطر الذي يحدق بالمغرب ناصحاً واعظاً:

«يا أهل فاس أما في الغير موعظة إن السعيد لموعوظ بأمثال
فقل تعالوا إلى نصح وتذكرة فالأمر جد فلا تصحب لمكسال
كيف الحياة إذ الحيَّات قد نفحت على السواحل أو همت بإرسال»[16]

ففي هذه الأبيات إشارة إلى ما كان عليه المغرب آنئذ من احتلال لسواحله، وما كان عليه من ضعف وانحلال وصراعات متعددة داخلية وخارجية[17]، ورغماً عن ذلك فإن الحياة العلمية بالمدينة الإدريسية لم تَخْبُ، وكانت دروس العلم والتعلم تؤخذ بجامعها، وكان للعلماء تآليف ومناهج وإجازات ومشاركة في مختلف مناحي المعرفة، ولقد كان الدقون أحد هؤلاء، فكتب التراجم تحدثنا أنه أخذ العلم بفاس، ودرَّس الفقه وقواعد العربية بجامع القرويين، وكان مقرئاً وخطيباً بهذه الجامعة خلفاً لشيخه الفذ عَلَم الأعلام الخطيب الأوحد محمد بن محمد بن غازي.

---

(15) انظر أزهار الرياض: ص1/ 107.

(16) انظر أزهار الرياض: ص1/ 107.

(17) لقد واجه الوطاسيون في بداية حكمهم انتفاضات القبائل إلى جانب الغزو الإيبيري، وقد دام هذا الصراع بين المغاربة والبرتغاليين سنة 818هـ ـ 986هـ حيث كانت وقعة وادي المخازن، انظر تاريخ المغرب لابن عبود: 1/ 188.

كما منح الدقون الإجازات لتلاميذه، نظم بعضها في أبيات كقوله في شقرون بن أبي جمعة المغراوي الوهراني[18]:

«أجاز لك الدقون يا نجل سيدي أبي جُمعةٍ والآل كلَّ الذي روا
فحدّث بما استدعيت فيه إجازة وسلم على من خالف النفس والهوا»[19]

وقوله في أبي القاسم محمد بن إبراهيم المشترائي:

«أشهدكم يا من حضر أهل البداوي والحضر
أني أجزت قاسما ابن الفقيه المعتبر»[20]

وتذكر كتب التراجم أن وفاته كانت في مستهل شعبان المعظم سنة إحدى وعشرين وتسعمائة بمدينة فاس، وخلفه في خطابة القرويين محمد بن محمد بن غازي ولد الشيخ ابن غازي ـ رحمه الله ـ.

تآليفه:

شعره: وصفه صاحب سلوة الأنفاس[21] بالشاعر الفذ الأوحد، إلا أن مصادر ترجمته لم تحفظ لنا سوى قصيدته في رثاء الأندلس[22] التي نقلنا بعض أبياتها في رصد مراحل من حياته، وبعض الإجازات النظمية التي أشرنا إليها سابقاً، وفيما عدا ذلك فلا نعثر على شيء يجسد شاعرية الدقون، ويكشف لنا عن إبداعه الشعري.

أما نثره: فلا تذكر له المصادر سوى كتابه: «بداية التعريف في شرح شواهد الشريف»، وهذا التأليف جاء في شرح شواهد أبي عبد الله محمد بن

---

(18) ت 927هـ له قصيدة في رثاء شيخه ابن غازي. وله تعاليق منها: الجيش الكمين في الكر على من يكفر عوام المسلمين. انظر في ترجمته: نيل الابتهاج: ص199، وتوشيح الديباج: ص107.

(19) انظر جذوة الاقتباس: ص132، ودرة الحجال: 1/ 92، وسلوة الأنفاس: 3/ 248.

(20) انظر جذوة الاقتباس: ص132، ودرة الحجال: 1/ 92، وسلوة الأنفاس: 3/ 248.

(21) انظر سلوة الأنفاس 3/ 248.

(22) وردت في أزهار الرياض: 1/ 104 ـ 108، وفي تكميل زهر الرياض: ص59 ـ 65، وفي أعلام المغرب العربي: 5/ 122 ـ 124.

أحمد بن يوسف ابن يعلي الشهير بالشريف الحُسْني[23]، من أهل فاس اشتغل بشرح الأجرومية حتى أكمله، وسماه بالدرة النحوية في شرح الأجرومية[24].

ولكتاب الدرة شروح[25] منها كتاب بداية التعريف، ولهذا الشرح عدة نسخ[26] خطية توجد في خزائن متعددة برحاب المغرب، وقد عقدنا الأمل على تحقيقه وإخراجه. بعد أن قابلنا بين نسخه، وقد اعتمدنا في هذه الدراسة نسخة القرويين لوضوحها وقلة خرومها.

سبب التأليف:

ويذكر لنا المؤلف سبب تأليفه لهذا الشرح فيقول:

«وبعد... أيها الأخ الأصفى، الخليل الأوفى، فإني أردت أن أطعلك على أنموذج حسن التصنيف، يشتمل على شواهد سيدي الشريف؛ لما رأيت من اعتناء أهل العصر به، واعتصامهم في حل ألفاظ الأجرومية المباركة بسببه، ولعمري إنه من أحسن ما ألف، ومن أنفع ما في فنه صنف، لكن أكثرهم غير

---

(23) لا تعرف وفاته، مدفون قرب عتبة الحمراء، ضجيع مؤلف الأجرومية والشريشي صاحب النظم المسمى بمورد الظمآن: انظر في ترجمته جذوة الاقتباس: ص244، ودرة الحجال: ت601 إذ ذكر أنه أخذ عن منديل ابن آجروم وغيره، وسلوة الأنفاس 2/ 119 ـ 120، وذكر أنه من أهل القرن الثامن، لأن شيخه منديلاً ت772هـ. وانظر دعوة الحق: ص101 ع338 السنة 29/ 1419هـ ـ 1998.

(24) وقد حقق الدرة النحوية الأستاذ عبد الرحمان بن مردد الطلحي في رسالته الجامعية لنيل درجة الماجستير في اللغة العربية وآدابها/ تخصص النحو والصرف تحت إشراف د. عياد التبيتي بكلية اللغة العربية جامعة أم القرى ـ مكة المكرمة سنة 1414هـ/ 1994.

(25) وهي ثلاثة شروح منها: بداية التعريف الذي سنتحدث عنه.
وفتح المولى بشرح شواهد الشريف أبي يعلى لعبد الكريم بن محمد ابن عبد الكريم الشهير بالفكون ت: 1073هـ وقدذكره عيسى الثعالبي في كنز الرواة. وأبو سالم العياشي في رحلته.
والأسرار العربية في شرح الدرة النحوية لقاسم بن محمد بن محمد بن قاسم بن أبي العافية الشهير بابن القاضي ت1022هـ منه نسختان: الأولى: بدار الكتب الوطنية بتونس: تحت رقم: 4735. والثانية: بمؤسسة علال الفاسي بالرباط ضمن مجموع رقم 669ع.

(26) توجد له نسخ خطية بكل من الخزانة الحسنية والعامة والقرويين، والمكتبة العامة للمخطوطات بتطوان، والخزانة الصبيحية.

عارف بما فيه من الشواهد، وما في طيها من النكت والفوائد، فشمرت عن ساعد الاجتهاد لتحصيلها، وسألت العون من رب العباد لتكميلها»[27] فاعتصام أهل العصر بهذا الشرح وما فيه من الشواهد، وما في طيها من الفوائد من أهم أسباب هذا التأليف.

وقد افتتح المؤلف هذا المخطوط بقوله: بعد البسملة والتصلية:

قال عبيد الله تعالى الراجى رحمة مولانا وغفرانه أحمد بن محمد الدقون رضي الله عنه: الحمد لله الذي له في كل مخلوق شاهد ناطق بلسان حاله أو مقاله إنه إله واحد منزه عن الشريك والشبيه والمعاند، حمداً دائماً دائباً لا انفصال له، ولا انفصام وصلى الله على المصطفى الكريم سيّد العالمين، ذي الشريعة السمحة واللسان العربي المبين...»[28].

وهذا يدل دلالة واضحة على صحة نسبة الكتاب إلى مؤلفه «الدقون» أما آخر المخطوط فيختمه بقوله:

«كمل بحمد الله وحسن عونه وتوفيقه على يد العبد المذنب الفقير الراجي رحمة مولاه، وكان الفراغ منه عشية يوم السبت فاتح شهر الله المحرم سنة أربع وثمانين وألف، وصلى الله علي مولانا محمد خاتم النبيين وإمام المرسلين وعلى آله وسلم تسليماً والحمد لله رب العالمين»[29].

هذا وقد صدّر مؤلفه بنكتة رفيعة، وختمه بخاتمة بديعة، ففي مقدمة الكتاب حاول تقديم تعريفات واستنباط أحكام، فقد بحث عن موقف الشرع من علم العربية، وإنشاء الشواهد الشعرية، وطلب الدليل عليهما من السنة والكتاب: «إن الله أرسل إلينا رسولاً صادقاً أميناً حكيماً كريماً عربياً مبيناً، وجعله بالمؤمنين رحيماً، وبعثه من أنفُسهم وأنفَسِهم وكان ذلك بنا لطفاً عظيماً، وأنزل

---

(27) بداية التعريف/ مخ القرويين/ ص: 182 (ضمن مجموع يمتد من ص181 ـ 304). وهو جزء صغير بخط مغربي رائق مرصع بالخط الأحمر في كاغد مجدول.

(28) بداية التعريف: ص181.

(29) م.س مخ القرويين: 304.

عليه روحه الأمين بكتاب عربي مبين، وأمر بالتحويل عليه، وأوجب الرجوع إليه... وقد تواترت الأخبار، عن السادات الأحبار، وأنه قال عليه الصلاة والسلام: إذ أثنى على الصحابة الكرام: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم...».

وقد صح عن علي بن أبي طالب ـ كرم الله وجهه ـ أنه أمر أبا الأسود الدؤلي أن يصنع كتاباً في النحو، وقال له: إن كلام الأولين والآخرين مركب من اسم وفعل وحرف فانح نحو هذا المذهب، قيل: فلذلك سمي بالنحو. فإذاً علي بن أبي طالب هو الذي فتح هذا الباب[30].

هذا ما يخص نشأة النحو ووضع قواعده فقد قرر جواز الاشتغال بعلم العربية اقتداء بالأيمة والسلف الصالح.

أما الاشتغال بالشواهد الشعرية فالدليل عليها «أن النبي ﷺ لما أمر بإعراب الذكر قال: والتمسوا غريبه في الشعر.

وقد كانت عائشة رضي الله عنها تحفظ عشرة آلاف بيت منه، وقد قال عليه السلام: خذوا شطر دينكم عن هذه الحميراء»[31]. ثم يطرح التساؤل التالي بعد تقسيمه الكلام إلى نثر ونظم بقوله: «فإن قلت كيف يصح ذلك عن عائشة، وقد قال عليه السلام: «لأن يمتلىء جوف أحدكم قيحاً وصديداً خير له من أن يمتلىء شعراً»؟

قلت: قد أجابت هي عن ذلك حيث أنكر عليها ذلك، إن ذلك خاص بالشعر الذي كان المشركون يهجونه به ﷺ.

ويرى المؤلف أن هذا الجواب غير مقنع، والمقنع ما قاله عياض في «مختصر العلم»: إنه إن امتلأ قلبه به حتى أشغله عن القرآن وذكر الله والخيرات، فذلك الذي جاء الحديث فيه. وإن كان القرآن والعلم الغالبين عليه فليس هذا

(30) مخ بداية التعريف: 184.
(31) م.س: 184 ـ 185.

بممتلىء، وإن حفظ منه ما عسى أن يحفظ فافهمه فهو حسن»[32].

وللدقون مجموعة من التعاريف فقد عرف «العربية بأنها عبارة عما يحفظ ويقاس عليه من كلام العرب».

وعرف اللغة «بأنها عبارة عمايحفظ ولا يقاس عليه، وهي عبارة عن أصوات منقطعة وحروف منتظمة يعبر بها كل قوم عن أغراضهم».

أما الأدب فهو عنده ثلاثة أقسام:

طبعي: وهو ما يفطر عليه الإنسان من الاتصاف بالأوصاف المرضية، والتخلق بالأخلاق السَّنية.

كسبي: بالحفظ والنظر واستعمال الفكر وهو النحو واللغو والشعر والخبر.

صوفي: وهو ضبط الحواس، ومراعاة الأنفاس»[33].

ثم يحدد الغرض من علم الأدب في أمرين: «عام: وهو معرفة حفظ اللسان من اللحن، ويجب على أهل العلم معرفة القدر الموصل إلى ذلك.

وخاص: وهو معرفة الغوامض والمشكلات والمعاني الخفيات.

أما فائدته: فهناك: فائدة صغرى: وهي اكتساب القوة على النظم والنثر. وفائدة كبرى: وهي القوة على استنباط الأحكام، وتمييز مبانيها في الكلام»[34].

كما وضع التساؤل حول إمكانية حصر معاني الكلام واختلاف النحاة في هذا الأمر «فذهب قوم إلى أنها لا تنحصر وهو رأي كثير من نحاة البصرة.

وقيل: إنها عشرة: خبر واستخبار، ودعاء وتمنٍّ، وطلب، وأمر، ونهي وتعجب، وعرض، وتخصيص.

---

(32) م.س ص: 185 ـ 186.

(33) م.س ص: 186 مع بعض اختصار.

(34) م.س ص: 187.

وقيل: تسعة. وقيل: سبعة. وقيل: ستة. وقيل: خمسة. وقيل: ثلاثة: طلب وخبر وإذن. قال البهاري: وهو أقربها إلى الصواب»[35].

تلك أهم العناصر التي احتوتها مقدمة الشرح وهي مجموعة أسئلة يطبعها طابع فقهيّ لا يخوض أمراً من الأمور إلا بعد التثبت من جوازه في الشريعة وبعده عما يسمي بالبدعة كما لاحظناه في حكم الاشتغال بالعربية، ورواية الشواهد الشعرية. كما حاول تقديم تعريفات أدبية ولسانية مفرقاً بين العربية واللغة، وبين لغة الأديب ولغة الصوفي.

أما خاتمة الشرح فإنها تمثل النموذج المثال للمربي الصالح وللمتعلم أيضاً، فقد خصها بوصيته لطالب العلم. وهي تذكرنا بخواتم بعض كتب هذا القرن، كخاتمة كتاب «روضة الأعلام» لأبي عبد الله ابن الأزرق الغرناطي الذي خص جزءاً مهماً من هذا الكتاب في آداب العالم والمتعلم، وأسس للنظرية التعليمية بالأندلس القائمة على الكتاب والسنة، وما ورد في ذلك من أحكام العلماء والصلحاء في تربية النشئ، وتكوين الفرد الصالح.

وللدقون وصايا لطالب العلم آثر أن يختم بها شرحه، فأمر طالب العلم بأن يكون «راغباً في ثواب الله تعالى ومرضاته، وفي امتثال أوامره، ومفروضاته، وراهباً من التقصير في الأوامر، والانتهاء عن الزواجر»[36] فقد اشترط الرغبة والرهبة: الرغبة في امتثال الأوامر، والرهبة في الابتعاد عن الزواجر، «فإذا أحكم هذا الفصل فليعلم أنه لا يعتد بما فعل، إلا إذا كان مخلصاً في أفعاله، صادقاً في أحواله، فلينوِ بعلمه ـ أي علم كان ـ وجه الله الكريم إذا رام الفوز بالرضى والنعيم»[37].

فالإخلاص والصدق والنية هي تمام الفوز والفضل من الخشوع والإكثار

---

(35) م.س: 187 ـ 188.

(36) م.س: 187 ـ 188.

(37) م.س 302 ـ 304 مع بعض اختصار.

من «التضرع والابتهال أثناء الليل والنهار مصاحباً كل ذلك بدعاء مختصر جامع مأثور»[38].

والأدعية عنده واجبة «لأن الدعاء يرد من القضاء، ما وافق القضاء وهو مذهب أهل السنة»[39]، ثم يبسط بعد ذلك الحديث عن الدعاء وكيفيته وأوقاته المتخيرة «فعليه أن يتخير أوقات الإجابة، ويُدْخل فيها إخوانه وأحبابه. . . . ولا يجمع له بإثر الصلوات إذ ذاك بدعة. . . وليدع بظهر الغيب لجميع أبناء جنسه بما يريد الإجابة فيه لنفسه، يجد الإجابة طوع يديه. . .»[40].

وبين المقدمة والخاتمة يوجد شرح شواهد الشريف، ولقد اتخذ المؤلف نهجاً خاصاً في بسطه وعرض شواهده، وهو، وإن كان لم يذكر في مقدمة شرحه منهجاً يخصه في هذا التأليف فإن القارىء يلحظه وبوضوح في كل أبواب الكتاب.

فهو يذكر الشاهد ثم يشرح كل لفظ فيه شرحاً لغوياً معتمداً مهارته اللغوية، ثم يبين موقع إعراب كل لفظ، ثم يلخص معنى البيت في أسلوب أدبي رفيع يظهر ذوقه البديع، وجودة تحليله لتوضيح مدلوله، والهدف من اتباعه لهذا النوع من الشرح واضح الدلالة، فهي طريقة البسط والتسهيل لتعليم الناشئة والمتعلمين، والغاية تحصيل الفهم والإفهام.

ولإغناء شرحه قام بوضع فوائد كثيرة ذيَّل بها كل شاهد من الشواهد ووضع لها عنواناً خاصاً، وهو في هذه الفوائد يبحث عن قائل البيت وينسبه لصاحبه ثم يقدم ترجمة مختصرة له تتضمن اسمه، وكنيته، وتاريخ وفاته، كما يبحث عن المصادر الوارد فيها الشاهد، مع توثيقه بإيراد الأبيات السابقة له أو اللاحقة به، مبيناً ما ينطوي عليه الشاهد من قاعدة لغوية أو نحوية، مبرزاً أحياناً ما قد يكون فيها من خلافات مذهبية، مبدياً رأيه في مواضع كثيرة، مصححاً ما

---

(38) م. س 302 ـ 304 مع بعض اختصار.
(39) م. س 302 ـ 304 مع بعض اختصار.
(40) م. س 302 ـ 304 مع بعض اختصار.

وقع عن بعضهم من تصحيف أو تقليد خاطىء، منتقداً في أدب ولين دون إفراط أو تفريط.

إن عدد فوائده يفوق المائة؛ إذ لم يترك شاهداً من شواهد الدرة النحوية إلا ذيله بفائدة من الفوائد.

وقد أشار الدقون إلى ذلك في نهاية شرحه فقال: «وهذا آخر بيت من شواهد سيدي الشريف، وبه كملت نهاية التعريف وهو الثاني والمائة»[41].

مصادر الشرح:

للدقون مصادر متعددة في هذا الشرح، إلا أن أهمها كان كتاب سيبويه؛ إذ أتى على ذكره في مواضع متعددة، وهو في ذلك كغيره من الأندلسيين في ولعهم بهذا الكتاب.

كما نجد أسماء مصادر أخرى: من مثل كتاب التسهيل لابن مالك[42]، وكتاب المقامات للحريري[43]، ورصف المباني لأحمد بن عبد النور[44]، وشفاء الصدور لابن سبع[45]، وتلبيس إبليس لابن الجوزي[46].

وهو في نقله هذه المصادر تارة يذكر المؤلف وكتابه، وأخرى يذكر أحدهما؛ ولذلك نجد أسماء أعلام في اللغة والنحو تتردد داخل هذا الشرح كالأعلم، والأخفش والجرمي، وابن السكيت، وأبي عمرو الشيباني، والفارسي وغيرهم.

---

(41) م.س ص: 302.
(42) م.س ص: 218.
(43) م.س ص: 224.
(44) م.س ص: 206 ـ 232.
(45) م.س ص: 195.
(46) م.س ص: 218.

موضوع الشرح:

إن عناصر البحث في هذا التأليف تقوم على شرح الدرة النحوية في شرح الجرومية فهي ترتبط ارتباطاً واضحاً بأبوابها وفصولها، وتطالعنا في بداية الشرح مجموعة من الأدوات حاول عرض بعض الحالات التي تستعمل فيها. فتحدث عن أقسام التنوين[47]، وعن أداة التعريف «آل» سواء الداخلة على الفعل[48] أم على التمييز[49] أو الزائدة[50]، كما تحدث عن حروف الجر التي منها ما يكون اسماً[51]، ومنها ما يكون زائداً[52].

وبعد هذه المقدمة يقسم شرحه إلى أبواب، ويجعل لكل باب عنواناً أولها «باب الإعراب ثم باب معرفة علامات الإعراب، باب الأفعال، باب الفاعل، باب المبتدأ والخبر، باب العوامل الداخلة على المبتدأ والخبر، باب النعت، باب العطف، باب التوكيد، باب البدل، باب المصدر، باب الظرف، باب التمييز، باب الاستثناء، باب لا، باب المنادى، باب المفعول من أجله، باب مخفوضات الأسماء وبه ختم أبوابه»[53].

إننا ونحن نتأمل أبوابه نرى شخصية الدقون العلمية وقدرته على الشرح والتحليل والاستنباط، وإبداء رأيه في مسائل تارة يكون فيها موافقاً لما ورد من آراء النحاة، وأخرى مخالفاً لهم ولصاحب الدرة النحوية[54]، من ذلك قوله في باب الأفعال: في موضوع الجوازم لفعلين حيث ذكر الشريف أن مجيء الشرط مضارعاً والجواب ماضياً غير فصيح، ولم يأت إلا في الشعر ومنه:

---

(47) م.س ص: 198 ـ 199.
(48) م.س ص: 204 ـ 205.
(49) م.س ص: 206 ـ 207.
(50) م.س ص: 205 ـ 206.
(51) م.س ص: 216 ـ 217.
(52) م.س ص: 207 ـ 208.
(53) م.س ص: 218 ـ 302.
(54) م.س ص: 201/ 257 ـ 292 ـ 302.

مـن يـكـدنـي بـسـيء كُـنْـتَ مـنـه   كـالـشـجـا بـيـن حـلـقـه والـوريـد

قال الدقون: من: شرط مبتدأ، يكدني: مضارع مجزومه، بسيء: بأمر سيء متعلقه، كنت: جوابه منه متعلقه، كالشجا: ما ينتسب في الحلق مطلقاً، بين: ظرفه، حلقه: مخفوضه، والوريد: عرق غليظ في العنق أي: من يرد مكيدتي لا يقدر على ذلك، لأنك قادر على أن تذيقه أصناف المهالك.

فوائد: البيت لأبي زيد، والشاهد فيه قوله: كنتَ وهو بفتح التاء جواباً للمضارع، واستضعفه بعضهم، وتبعهم سيدي الشريف حتى قالوا: إنه خاص بالضرورة، وليس في كلام الفصحاء. وصحح ابن مالك ـ رحمه الله تعالى ـ جوازه لوجوده في كلام أفصح الفصحاء قال ﷺ: «من يقم ليلة القدر غفر الله له ما تقدم من ذنبه».

فاعترضوا عليه الاستدلال بالحديث قائلين: لا حجة فيه لجواز نقله بالمعنى. قلت: ما قاله ابن مالك هو الصواب وإلا فيلزمكم أن تقولوا ألا يعمل به لجواز قلب المعنى الذي يعني.

ونقله بالمعنى متوهم، والأصل عند السلف أداء لفظه ـ عليه الصلاة والسلام ـ كما سمعوه للتبرك بألفاظه الكريمة، ولأن كل كلمة تحتها حكمة عظيمة إذ هو ﷺ لا ينطق عن الهوى، والأصل: البقاء على الأصل، هذا مع عدم السماع فكيف وقد ورد في أشعار العرب؟!...

وأما نقله بالمعنى ففيه اختلاف كثير، والأشهر: المنع. وقال ابن أبي جمرة: «يجوز نقله بالمعنى لمن عرف المعنى، فافهم»[55].

ويبدو من خلال هذا النص موافقة الدقون لابن مالك في جواز مجيء الشرط وصحته مضارعاً والجواب ماضياً، معتمداً في ذلك على ما جاء عند أفصح الفصحاء ﷺ.

---

(55) م.س ص: 257 ـ 258.

قيمة الكتاب: فهذا نموذج من تلك النماذج الكثيرة والمتنوعة التي يعرض بها شرح شواهد الشريف، فلقد جعل من النص الأدبي مجالاً لتطبيق القواعد اللغوية والنحوية، وهو منهج اعتمده العرب يرتكز على دراسة اللغة معجماً ونحواً وإعراباً والبحث عن الشواهد التي تتوافر فيها هذه العناصر، سعياً وراء تقويم اللسان من العجمة واللحن والابتذال وتحقيق الإيضاح والبيان، وهو نوع من النقد التفسيري الذي غالباً ما يتناول أفصح النصوص الإبداعية وأحسنها وأشهرها، باعتبارها نصوصاً سيستشهد بها في علوم العربية، «واختيارهم للبيت الواحد من القصيدة لإيمانهم بوحدة البيت الشعري واستقلاله بل ربما أرادوا أن يكون لكل بيت معنى قائماً بنفسه فلا يحتاج إلى غيره»[56].

والدقون في شرحه حاول التوفيق بين مختلف هذه العناصر. ويبقى السؤال عن ظاهرة الشروح لنفسها، هل هي دليل على انحطاط الفكر في هذه المرحلة؟ إذ الشرح خطاب ذاتي يعكس الخطاب الأصلي للنص، فالشارح يختلي بالنص، وفي هذه الخلوة تتدخل عوامل كثيرة تتصل بالشارح، تتدخل ثقافته الشخصية ومكوناته النفسية، ومواقفه الإيديولوجية، وموقعه الطبقي... وهذه الخلوة بالنصوص هي التي جعلت من نتائج الشروح أموراً نسبية جداً لأنها تظل - في نهاية الأمر - كلاماً على كلام»[57].

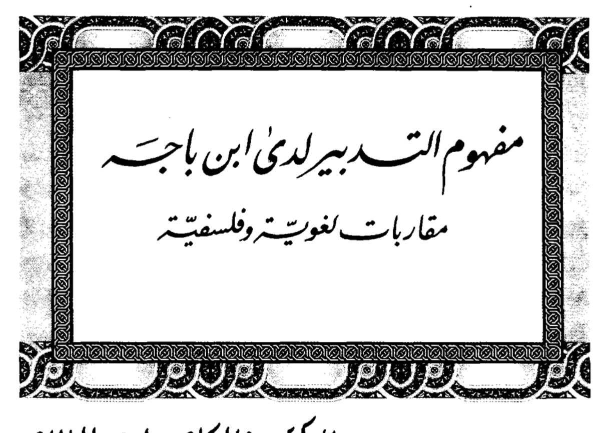
والواقع أن هذه أحكام قد تنطبق على بعض الشروح التي قد تكرر ما جاء في النص بصيغ أخرى، وإلا فإن هناك شروحاً لايشك أحد في جودتها، ومن ذلك شرح «بداية التعريف» إذ لم يكن الدقون مجرد مفسر أو ناسخ أو واصف لكلام الشريف، بل كان أديباً قدم مجموعة من التراجم لأشهر الشعراء، ومحللاً لكل الشواهد الشعرية لغة ونحواً وإعراباً، وناقداً محكماً بما قدمه من فوائد يبين فيها الصائب من آراء العلماء، مقوماً اختلافاتهم، دون إغراق في الاستنباطات

(56) نقد النثر تقديم طه حسين، تحقيق: عبد الحميد العبادي ص: 89، بتصرف.

(57) مناهج الدراسات الأدبية: حسين الواد، ص: 49 منشورات عيون المقالات ط: 4/ 1988.

والتحليلات، التي قد تدفع القارىء إلى العزوف عن بعض أنماط هذا النوع من التأليف.

ومن ثم كان هذا الشرح مؤسسة تعليمية، وصورة لما كان يدرس في عصره، تبرز مهارة المؤلف في علوم مختلفة؛ إذ جمع بين ضروب من الآداب ما بين منثور ومنظوم، وما بين شرح غريب وفك مستغلق، إذ يغنيك بنفسه عن الرجوع إلى غيره، وفي ذلك تكمن قيمته العلمية والتاريخية.



مفهوم التدبير لدى ابن باجه
مقاربات لغوية وفلسفية

الدكتور: البكاي ولد عبد المالك

علّمتنا ابتسمولوجيا كارناب[1] أن دلالة الكلمة تتحدد أولاً انطلاقاً من حقل نشأتها تاريخياً، ومن تحوّلاتها عبر ذلك التاريخ، ومن ناحية أخرى. بمجال انطباقيتها وحدود حقلها الدلالي؛ أي المعنى اللغوي أو الدور الذي تؤديه ضمن تركيب لفظي معين، وهذا هو ما يسميه كارناب «بالملفوظ الأساسي» للكلمة الذي يتشكل أساساً من معناها اللغوي.

بيد أن دلالة الكلمة اللغوية العادية، والمفهوم الفلسفي، والمصطلح

(1) رودولف كارناب (1891 ـ 1970م) من أهم رواد الوضعية المحدثة (الوضعية المنطقية) وقد دعا إلى قيام فلسفة تجريبية تهدف إلى توحيد العلوم وتقوم على منهج التحليل المنطقي لمختلف القضايا.

العلمي قد يختلف بعضها عن بعض بالنظر إلى اختلاف هذه المجالات وتعدد مناهجها وطرق الاستدلال واستخراج المعاني فيها.

فإذا كان النحو أو علم القواعد، في إطار بحثه عن دلالة الكلمة، يهتم فقط بالبحث عن أنواع الجمل التي يمكن من خلالها استنتاج «الملفوظ الأساسي»، ونظرية المعرفة تهتم بإمكانية التأكد والفحص التجريبي، والمنطق يعتني بأوجه الصواب والخطأ، فإن الفلسفة تأخذ بالمعنى الذي يمكن «فهمه»، أو بالأحرى المعنى الذي يفيده الملفوظ الأساسي. فهل يمكننا الاستفادة من هذه النظرة الوضعانية الجديدة في بناء معنىً ما للفظة التدبير؟ وأي اختلاف دلالي يمكن أن نلمسه بين المعنى اللغوي ـ الذي يعده كارناب الشرط الضروري والأساسي للكلمة ـ وبين المعنى التقني أو الفلسفي لها، أي المعنى الذي نجده في قاموس الفلسفة منذ أرسطو إلى ابن باجه؟ وإذا كانت الكلمة التي تبدو لأول وهلة متجانسة ذات معنى موحد، قد اتضح ـ بالعودة إلى أصلها ـ أنها ذات سياق، ومنبت تكويني يكشف عن الاختلاف والتمزق، أي عن معنىً لا يتماشى بالضرورة مع المعنى المستعمل، وهو ما يسمى «بالتحول المفهومي» بلغة نتشه و«بالتطور التاريخي» بلغة كارناب، فهل ظلت دلالة هذه الكلمة هي هي أو أنها فقدت خلال مسيرتها التاريخية بعض دلالتها، وتراجعت في حمى المساجلات والمناقضات؟ هل توحي تعددية معاني التدبير بتعددية الممارسة التدبيرية، أو أن ذلك التعدد يكشف ـ بشكل واضح ـ عن أشكال من الالتباس والغموض؟ هل يمكننا أن نكشف في إطار لفظة التدبير عن شروط لا بد من توافرها في فعالية معينة حتى تستحق أن يطلق عليها لفظة التدبير؟

ربما كان أول المعاني اللغوية وأقربها الذي يطالعنا في أكثر المعاجم تخصصاً هو المعنى الذي يعطيه الفيروزآبادي لهذه اللفظة في القاموس المحيط، إذ يماهي بين التدبير والنظر الفاحص البعيد في الأمور مهما كانت. فـ«التدبير [هو] النظر في عاقبة الأمر»[2] وربما كان الفيروزآبادي، ـ بتأكيده على هذا

(2) القاموس المحيط، الفيروزآبادي، ص31.

المعنى للفظة التدبير ـ واعياً كل الوعي بأنه يقربها من لفظة أخرى هي التدبّر أي التفكر والنظر العقلي المتسم بالطابع التأملي. وعلى الرغم من الاختلاف الظاهر بين اللفظتين فإن ثمة حقلاً دلالياً مشتركاً يبقي على صلة أكثر من إجرائية بينهما، وهذا الفضاء الدلالي المشترك يمكن أن نحدده بـ: الفكر أو التفكر أولاً، وبحالة مستقبلية لا تزال في حيز الإمكان ثانياً.

وقريب من هذا المعنى ما ذهب إليه لسان العرب، إذ يحدد معنى التدبير بما يلي «أن تنظر إلى ما تؤول إليه العاقبة» أو «النظر في العواقب»[3]. وإذا نحن حاولنا أن نلقي نظرة فاحصة على هذا المعنى يمكننا أن نكتشف أن العلاقة التي تربط بين النظر والعاقبة تؤدي دوراً مفهومياً أساسياً يوحي، على الأقل، في بعد واحد من أبعاد تلك العلاقة، بعملية تفكيرية قلت أم كثرت. وإذا نحن تجاوزنا دلالتي الكلمتين كلاً على حدة، لننظر إليهما كوحدة، اكتشفنا تلك العلاقة الحميمة التي تربط بين المعنى المشترك لهما، وبين لفظة التدبير، على الأقل، من حيث الطابع التأملي. يمكننا إذن من خلال هذين المرجعين الوقوف على ميزتين أساسيتين للفظة التدبير: فهي تدل من ناحية على:

ـ عملية تفكيرية معينة ذات طابع تأملي.

ـ وتدل من ناحية أخرى على حالة معينة تظل قيد الإمكان.

إن المعنى اللغوي لهذه اللفظة، حسب هذين المرجعين، يقوم على نقطة ارتكاز مزدوجة هي: النظر والعاقبة.

أما إذا انتقلنا إلى مستوى آخر من المعاجم أكثر تقنية فيمكن أن يطالعنا أولاً: معجم البستان بمعنى خاص للفظة يقول: «تدبير المنزل علم يبحث عن طرق العناية في ترتيبه ومعالجة الطعام، وتمريض العيال حفظاً للصحة وطلباً للراحة»[4].

ويمكن أن نحتفظ بملاحظتين أساسيتين حول هذا المعنى:

---

(3) لسان العرب، ابن منظور، المجلد الخامس، ص38.

(4) البستان، عبد الله البستاني، ص743.

● أن التدبير يوحي بنوع من ترتيب الأفعال فيما يتعلق بأشياء المنزل.
● أن التدبير إنما هو تدبير المنزل.

وقريب من هذا الحد المعنى الذي يعطيه «أقرب المواد في فصح اللغة العربية والشوارد» للفظة التدبير، إذ يعتبره العملية المحددة لمصالح جماعة مشتركة داخل المنزل الواحد؛ كالولد والوالد والملك والمملوك ويسمى «علم تدبير المنزل أو الحكمة المنزلية»[5].

ومن الملاحظ أن هذا المعنى، حاله حال سابقه، يحصر لفظة التدبير في السياسة المنزلية غير أنه يضيف شيئاً جديداً إلى المعنى السابق هو «المصلحة المشتركة» وإن كانت هذه المصلحة ذات حيّز مشترك بين الاثنين وهو الحيز المنزلي. وإذا نحن أردنا الوقوف على القاسم المشترك بين التعريفين يمكننا أن نلخصه في ثلاث نقاط:

1 ـ التدبير هو الترتيب.
2 ـ التدبير هو السياسة المنزلية.
3 ـ التدبير هو البحث عن المصلحة المشتركة.

أما الموسوعة الإسلامية[6] فتتقصّى الكلمة من الناحيتين: اللغوية والتاريخية على حد سواء، ويمكننا أن نقف فيها على الحدود التالية:

أن التدبير مصدر من دبّر، وله استعمال مزدوج، فيستعمل من ناحية بمعنى «إدارة الدولة»، وهو المعنى نفسه الذي استعمله ابن أبي الربيع في كتابه «سلوك المالك في تدبير الممالك»، كما يستعمل بمعنًى آخر وهو الأهم بمعنى «إدارة المنزل» أي تدبير المنزل. وتذكر الموسوعة ما يلي: «إن تدبير المنزل هو قسم من أقسام الفلسفة العملية التي أخذ بها المسلمون في العصور الوسطى فجعلوا الإطيقا (Ethique) بمنزلة علم الأخلاق والاقتصاد علم تدبير المنزل،

(5) أقرب المواد في فصح اللغة العربية والشوارد، سعيد الخوري الشرتوني، مادة دبّر، ص318.
(6) الموسوعة الإسلامية (المجلد الخامس) النص الفرنسي ص624 L'encyclopédie de L'Islam V. R.

والسياسة علم السياسة» وقد أخذ القفطي بذلك المعنى في كتابه «تاريخ الحكماء».

كما تثبت الموسوعة عدداً آخر من الكتب والمخطوطات تحمل لفظ التدبير ومنها مخطوط (L'escurial رقم 883) تحت عنوان «كتاب أرسطو في تدبير المنزل» وكذلك مخطوط بيروت الذي يوجد في مكتبة خاصة تحت عنوان «ثمار ما قاله أرسطو في تدبير المنزل» بينما ينسب أبو القاسم صاعد بن أحمد الأندلسي المتوفى سنة (462هـ 1069م) في «طبقات الأمم» إلى أرسطو كتاب «سياسة المنزل».

إلا أننا عندما ننظر إلى «طبقات الأمم» يمكننا الوقوف على تحديد فلسفي سياسي لمفهوم السياسة المدنية، يكرس العودة إلى ما يفهمه أرسطو من هذه الكلمة وهو المعنى الذي سيأخذ به الفارابي فيما بعد، عندما استعمل كلمة «سياسة مدنية» فهو يعني بها كلمة (Politea) عند أفلاطون[7]. فمفهوم السياسة المدنية أو (البوليتيا) هو مفهوم يستخدمه أفلاطون لوصف سياسة المدينة اليونانية الفاسدة التي حكمت على سقراط بالموت، وقد كشف عن ذلك المشروع في كتاب «الجمهورية»؛ ولهذا يقول صاعد الأندلسي: إن السياسة المدنية في قاموس العرب ربما توحي إلى كتاب أفلاطون المذكور آنفاً[8].

أما ابن خلدون في المقدمة فيحاول في تحديده للفظة التدبير أن يتجاوز التفسير الأحادي الذي انتهجته معظم الكتب والمعاجم السابقة، ويركز على المعنى المزدوج للكلمة الذي يجمع ما بين السياسة المنزلية والسياسة المدنية فيقول: إن السياسة المدنية هي «تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة»[9].

فكيف يمكن إذن أن نقف على القاسم المشترك بين التحديد الخلدوني

---

(7) انظر السياسة المدنية، الفارابي، حققه وقدم له ماجد فخري، ص12 ـ الهامش.
(8) صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، ص23.
(9) ابن خلدون، المقدمة، ص62 ـ 63.

لمفهوم التدبير وبين تحديد صاعد الأندلسي للسياسة المدنية؟

لعل أهم ما يشد الانتباه في التحديد الخلدوني لمفهوم التدبير هو من ناحية التوسيع لمجال انطباقية التدبير، بحيث تصبح السياسة المدنية والسياسة المنزلية أجزاء تتعايش وتتساوق داخل حقل التدبير، ومن ناحية أخرى إدخاله مفهوم التدبير في حقل الفلسفة السياسية. فالممارسة التدبيرية أضحت تحكمها محددات أخلاقية وفلسفية هي التي تحدد لها مسارها، وتقدم لها ـ بشكل مستمر ـ القواعد الخاصة لضمان لعبتها التي هي ـ في نهاية الأمر ـ لعبة سلطوية. فربط الفعالية التدبيرية بالعمل الأخلاقي والتأمل الفلسفي، وتوسيع معنى التدبير، هما نقطتا الارتكاز للمقاربة الخلدونية لهذا المفهوم.

أما صاعد الأندلسي عندما يحاول إرجاع الكلمة؛ أي السياسة المدنية إلى أفلاطون في «الجمهورية» فإنه بذلك يضعنا أمام هذا العمل الفلسفي الموغل في التجريد الذي ربما يتجاوز التجربة السياسية المباشرة سواء أكانت منزلية أم مدنية، إنه إذن يضعنا إزاء بناء نظري عقلي ذي طابع تأملي.

يمكننا إذن تلخيص القاسم المشترك بين تصور ابن خلدون وصاحب الطبقات في النقاط الآتية:

1 ـ التدبير هو السياسة المدنية والمنزلية.

2 ـ التدبير هو الخضوع لمقتضيات الأخلاق والحكمة.

3 ـ التدبير هو بناء نظري عقلي حول المدينة لكنه يتجاوز المدينة ذاتها.

أصبح في مقدورنا الآن من خلال هذه الإطلالة السريعة على أهم المعاني للفظة التدبير، وهي المعاني التي تعرضها المعاجم اللغوية والموسوعات والكتب الفلسفية والتاريخية، تصنيف تلك المعاني إلى قسمين:

كتب اهتمت بالمعنى اللغوي المباشر كالفيروزآبادي ولسان العرب، وأخرى اختارت المعنى التقني للكلمة وهذه يمكن أن نقسمها إلى ثلاثة أقسام:

ـ قسم يقصر لفظة التدبير على تدبير المنزل مثل ما نجده في «أقرب المواد. . .» وفي «البستان».

- قسم آخر قد نحا منحىً توفيقياً بين مختلف معاني التدبير، وخاصة في المعنيين المشهورين: تدبير المنزل وتدبير المدينة، ويقف في هذا الاتجاه الموسوعة الإسلامية وابن خلدون.

- وقسم ثالث يحاول العودة بالكلمة إلى الأصل الأفلاطوني لها، ويمثل هذا الاتجاه صاعد الأندلسي في «طبقاته».

فما هي صلة التحديد الباجوي[10] للفظة التدبير بهذه التحديدات المتعددة، أو بالأحرى: هل ترسم تلك المواقف المتباينة الحدود الكاملة للمصطلح الباجوي؟

ينطلق ابن باجه: في حده للفظة التدبير بذكر المجال الانطباقي الواسع للفظة وتعددية معانيه، تلك التعددية التي تعود إلى اختلاف وتشابك وربما تشابه معنى هذه اللفظة مع مجالات واسعة أخرى.

يقول ابن باجه إن لفظة التدبير تعني «ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة» فالمعنى الأول للفظة التدبير يكمن في أنها فعالية مركبة واعية بحدود ممارستها. فعنصرا الفعل والغاية هما اللذان يحددان ماهية التدبير. فالتدبير - إذن - يتحدد انطلاقاً من فعالية معقدة تهدف إلى غاية محددة، إذ العلاقة بين الفعل والغاية تمثل شرطاً أساسياً وضرورياً لقيام لفظة التدبير. لكن هل العلاقة التي تربط بين ذينك الحدين (الفعل والغاية) تمثل شرطاً وحيداً للتدبير؟

يقول ابن باجه، بعد أن قسم هذه الفعالية المركبة إلى أمور بالقوة وأخرى بالفعل، «وبيّن أن الترتيب إذا كان في أمور بالقوة فإنما يكون ذلك بالفكرة، فإن هذا مختص بالفكر ولا يمكن أن يوجد إلا منه، ولذلك لا يمكن أن يوجد إلا للإنسان فقط»[11].

إن الفكر، بالإضافة إلى الفعل والغاية، يعد شرطاً آخر ضرورياً في مفهوم

---

(10) نسبة إلى ابن باجه.

(11) ابن باجه، تدبير المتوحد، ص37.

التدبير، إذ إنه لا يتوافر لغير الإنسان، ومن هنا فإن مفهوم التدبير يتجذر في عمق التجربة الإنسانية بما هي فعالية حقيقية هادفة إلى غاية معينة، وتحكمها محددات واعية. وانطلاقاً من كلمة «فكر» يحاول ابن باجه أن يحدد مجال التدبير، وذلك بإقصاء الأفعال الحيوانية من حيز التدبير، فالتدبير كما يقول: «هو في أفعال الإنسان أكثر وأظهر وفي أفعال الحيوان غير الناطق أقل ذلك»[12]. وينبغي هنا أن نتفطّن إلى الاختلاف القائم ما بين ترتيب أفعال الإنسان ترتيباً فكرياً تتحكم فيه ذات مفكرة واعية بحدود ممارستها وغاياتها، وبين ترتيب أفعال الحيوان ترتيباً غير ناطق وغير واع بحدود ممارسته[13].

لكن الإشكال الذي يطرح نفسه الآن هو: إذا كان الفكر يعتبر عنصراً أساسياً لا بد من توافره لقيام مفهوم التدبير، أي إن مفهوم التدبير يطرح مسألة ذات مفكرة واعية بحدود ممارستها، ألا يمكن أن تتحول هذه الذات في مرحلة ما من مراحل وعيها لممارستها إلى ذات مطلقة؛ أي إلى عقل مطلق لا يعي سوى ذاته بلغة هيغل؟ بتعبير آخر كيف يمكن أن نرسم معالم منحنى مفهومي في إطار لفظة التدبير بين ما هو إلٰهي وما هو إنساني؟!

للإجابة عن هذه الأسئلة، ولمحاولة رفع الغموض واللبس في المفهوم الذي بين أيدينا يضع ابن باجه مخططاً توضيحياً لأنواع التدبير، ويحاول من ثم أن يحدد بصفة دقيقة تصوره للمفهوم. فالتدبير ـ بوجه عام ـ ينقسم بعموم وبخصوص. وإذا كان التدبير ـ بشكل عام ـ يطلق على كل الأفعال الإنسانية مهما كانت، شرط أن تكون موجهة نحو غاية معينة؛ فإنه يمكن أن نميز، في إطار تلك الأفعال، بين المعنى كالسكافة والحياكة، وبين القوى كالأمور الحربية.

أما القسم الآخر وهو التدبير بخصوص فينقسم إلى: تدبير المنزل وتدبير

(12) المصدر نفسه، ص37.

(13) نلاحظ أن أرسطو لا يقصى الحيوان تماماً من الممارسة المدنية، إذ لدى بعض التجمعات الحيوانية «حس مدني» تنظيمي معين مثل النمل والنحل، هذا ما نجده في كتاب السياسة.

المدة، غير أن هذا التقسيم الثنائي للتدبير لم يمنع ابن باجه من إضافة نوع ثالث، هو التدبير المطلق يقول: «وأما تدبير الإلٰه للعالم فإنما هو تدبير آخر بعيد النسبة عن أقرب المعاني تشبهاً به، وهذا هو التدبير المطلق»[14].

وعندما نقف عند هذا الحد فإننا يمكن أن نستخلص ثلاثة أنواع من التدبير هي: تدبير المنزل، وتدبير المدن، وتدبير العالم. غير أن هذه الأنواع الثلاثة تتفرع إلى قسمين أساسيين، بالنظر إلى مصدر الأفعال وغايتها، وهذان القسمان هما: التدبير الإنساني أو الفعل الإنساني بشقيه المنزلي والمدني، والتدبير المطلق أو الفعل الإلٰهي، وهو تدبير العالم. إلا أن ابن باجه على الرغم من اعترافه للفعالية الإلٰهية بمكانتها في حيز التدبير، إلا أننا نلاحظ لديه رغبة مستترة وغير مستترة أحياناً لإقصائها منه. فلئن كان تدبير الإلٰه للعالم من أشرف معاني التدبير إلا أنه ـ في الوقت ذاته ـ بعيد النسبة، رفيع الصلة بالمعنى الحقيقي للتدبير؛ بما هو فعالية إنسانية محضة. فنحن عندما نطلق مفهوم التدبير على الفعالية الإلٰهية إنما نقصد إلى التشبيه والمجاز لا إلى الحقيقة والصواب، ومعروف أن المشبه لا يقوى قوة المشبه به. فاستخدام لفظة التدبير الإلٰهي إذن هو استخدام مجازي ينبغي التخلي عنه، لأن الاشتراك القائم بين نوعي التدبير الإلهي والإنساني هو اشتراك في التسمية مع اختلاف المسميات.

فما هي إذن الدلالة الحقيقية التي يريدها ابن باجه للفظة التدبير؟

يوضح ابن باجه أن «أشرف الأمور التي يقال عليها التدبير هي تدبير المدن وتدبير المنزل»[15] نحن إذن إزاء معنى مزدوج للفظة التدبير، فهو من ناحية تدبير المدن، وما يترتب عن ذلك من آراء وأخلاق يجب أن تكون عليها تلك المدن، وصنائع ومهن وكل مشمولات الحياة السياسية المدنية، ومن ناحية تدبير المنزل وما يترتب على ذلك من صيانة المال والولد وترتيب الشؤون المنزلية. فهل نحن أمام حدين مختلفين لكل منهما مجال عمله الخاص، ويتمتع بالقدر نفسه من

---

(14) ابن باجه، تدبير المتوحد، ص38.

(15) ابن باجه، تدبير المتوحد، ص38.

الاستقلال والشرعية، أو أنهما يتداخلان ويتساوقان داخل فضاء موحد؟

نلاحظ في البداية أن الفيلسوف يضع تدبير المنزل وتدبير المدينة على قدم المساواة؛ باعتبارهما من أشرف المعاني التي يقال عليها التدبير، وربما كان هدف ابن باجه من وراء ذلك هو محاولة الزيادة في تخصيص الفعالية الإنسانية، كفعالية أكثر تدبيرية في مقابل الفعاليتين: الإلٰهية والحيوانية، غير أن هذا التخصيص لم يمنع ابن باجه من تقييد تدبير المنزل كما سنرى لاحقاً، لكنه يحاول قبل ذلك أن يكشف عن أوجه الصواب والخطأ في الفعالية التدبيرية المدنية أو الفلسفية، إلا أنه يعزف عن ذلك ويحيل إلى أفلاطون في كتاب الجمهورية، فكيف يمكن أن نكشف عن أوجه الصواب والخطأ في تدبير المنزل؟

ينطلق ابن باجه في هذا الجانب من مصادر أساسية ذات دلالة عميقة ينبغي التوقف عندها وهي أن «المنزل جزء مدينة» فماذا يعني هذا القول؟ هل يعني ذلك أنه لا يجوز الحديث عن سياسة مستقلة للمنزل في الوقت نفسه الذي يتحدث فيه عن سياسة أخرى للمدينة؟ هل يعني ذلك أن المنزل، بما هو جزء من المدينة، تعتريه جميع مظاهر الصحة والمرض والصواب والخطأ والكمال والنقص والطبع والوضع؟

يقول ابن باجه «وبيّن أن الوجود الأفضل لما هو جزء هو وجوده جزءاً، ولذلك لم يجعل جزء من الصناعة المدنية تدبير المنزل، إذ كان ذلك قد قيل في الصناعة المدنية»[16].

من الواضح إذن أنه ليست هناك صناعة خاصة بالمنزل وإن كان الفيلسوف يتحدث عن بعض المقاربات الجزئية في هذا المجال، ككتاب ابن المقفع «كليلة ودمنة» التي تنحصر مساهمتها في تقديم الوصايا والنصائح إلى أصحاب التّجلّة والمراتب، إلا أن الطابع الجزئي والظرفي لتلك المقاربات لا يسمح لها بتجاوز

(16) نفس المصدر، ص39.

الحال الذي قيلت فيه والعصر والسِّيَر، ومن هنا رغبة الفيلسوف في إخفاء الشمولية على أي خطاب في تدبير المنزل؛ حيث يمكنه أن يتجاوز اللحظة السياسية المعاصرة له؛ ليواكب اللحظات السياسية الأخرى اللاحقة، وهذا ما نعدمه من تلك الكتب، خاصة إذا ما وقفنا على ما في تلك الكتب وقسنا «كل قول إلى الزمان الذي بعد زمانه»؛ ذلك أن تدبير المنزل لا يخلو من أحد أمرين «فهو إما جزء مدينة، فالقول فيه جزء من القول في تلك المدن، أو توطئة لغاية أخرى، فالقول فيه جزء من القول في تلك الغاية»[17] وانطلاقاً من هذه الفقرة نلاحظ نزوعاً قوياً إلى تقليص القول في المنزل إلى درجة ثانية بعد القول في المدن، فهو لا يخلو من أحد أمرين: فإما أن تكون السياسة المنزلية جزءاً من السياسة المدنية، وهنا لا معنى للحديث عن سياسة منزلية قائمة ومستقلة بذاتها، وإما أن تكون وسيلة أو جسراً نعبر من خلاله نحو غاية معينة، وعندئذ يصبح القول فيه داخلاً في إطار القول في تلك الغاية. والظاهر أن هذه الغاية هي «تدبير الإنسان لنفسه» مما يساعد على بلوغ السعادة.

لكن إذا كان الفعل الإنساني يتدرج ضمن سُلَّم تفاضلية من الكمالات: من كمال المنزل إلى كمال المدينة إلى غاية الإنسان أو بلوغ السعادة، فهل يمكن القول بأن كل مستوى من هذه المستويات يناسبه علم خاص به؟

يقول ابن باجه: «فمن هنا يتبين أن القول في تدبير المنزل على ما هو مشهور ليس له جدوى ولا هو علم» ومن الملاحظ أن الفيلسوف يعترف، ولو ضمنياً، بوجود علم لصناعة المنزل، لكنه لا يعترف في الوقت ذاته بجدواه ولا شرعيته، ولا حتى بعلوميته ويعود ذلك إلى انعدام الطابع الشمولي فيه، الذي يميز القول الفلسفي الصائب، كما يعود إلى جزئية المجال الذي يعمل فيه، في حين أنه لا علم إلا بالكليات.

ليس هناك إذن علم مستقل اسمه تدبير المنزل، وإنما السياسة المنزلية ليست سوى لحظة مؤقتة وانتقالية تتحدد غايتها من خارجها، أي ضمن غاية

(17) ابن باجه، المصدر السابق، ص40.

الإنسان ككل، وهي بلوغ السعادة ضمن مدينة فاضلة وكاملة، فتدبير المنزل إذن وسيلة غايتها بلوغ السعادة.

إن المنزل، حاله حال المدينة، تعتريه أحوال من الصحة والمرض والكمال والنقص. فالمنزل الكامل هو في المدينة الفاضلة، أما باقي المنازل الأخرى فهي إما ضالة أو فاسقة أو مبتذلة أو جاهلة، تبعاً للحال التي تكون عليها المدينة، يقول: «والقول في تدبير هذه المنازل الناقصة، وهي المرض، قد تَكَلَّفَ قومٌ القولَ فيه» فالحالة المرضية هي حالة تعم كل المنازل، باستثناء المنزل الفاضل الذي وحده وجوده بالطبع في حين أن المنازل الأخرى وجودها بالوضع أي خارج عن الحالة الطبيعية.

وربما تكون الصحة والعدل هما أولى أوصاف المدينة الفاضلة، ذلك أن وجود الأطباء والقضاة هو دليل على وجود المرض والظلم اللذين لا مكان لهما في تلك المدينة، فالمحبة التي تسود داخل المدينة الفاضلة تحول دون تصادم الأفراد داخلها، وتبقيهم ضمن حال من الانسجام والاتفاق الدائمين، وعلى العكس من ذلك فإن التنافر والتباغض اللذين يميزان المدينة الجاهلة هما المسؤولان عن ظهور الظلم والمرض. ومن هنا نلاحظ أن الفيلسوف قد اتخذ من الفارابي منظومة مرجعية له. يقول الفارابي: «ثم تحدث من هذه آراء كثيرة في المدن من آراء الجاهلية، فقوم رأوا ذلك أنه لا تحابّ ولا ارتباط، لا بالطبع ولا بالإرادة، وأنه ينبغي أن يبغض كلُّ إنسان كلَّ إنسان، وأن ينافر كلُّ واحد كلَّ واحد، ولا يرتبط اثنان إلا عند الضرورة، ولا يأتلفان إلا عند الحاجة»[18].

ومن الطبيعي أن يكون ابن باجه كذلك واعياً كل الوعي بأن وضعه عنصر المحبة كأساس ينظم العلاقات ما بين الأفراد داخل المدينة الفاضلة، إنما يضعه على نفس الخط الذي سلكه أفلاطون في محاولاته عندما تحدث عن إمكان قيام دولة للعشاق وهي لا شك دولة كاملة فاضلة تختفي فيها كل الشرور والآثام، وتسود فيها الفضيلة والسعادة المطلقة.

(18) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص153.

أما الخاصية الثانية للمدينة الفاضلة، فيلخصها بقوله: «وأيضاً فإن المدينة الفاضلة أفعالها كلها صواب، وآراؤها كلها صادقة، وأنه لا رأي فيها كاذباً، ولا يتغذى أهلها بالأغذية الضارة»[19] ويزاولون الرياضة بصفة دائمة. ويعتقد ابن باجه أن جميع خصائص المدينة الفاضلة قد ذكرها أرسطو في كتاب الأخلاق، إلى نقد ماخوس، حيث آراء أهل المدينة الفاضلة كلها صواب، وأفعالهم كلها فاضلة، وهذا يعني أن كل رأي أو فعل يخالف تلك الآراء والأفعال إنما هو رأي كاذب، وفعل خاطىء فـ «كل عمل يحدث فيها غير الأعمال المعتادة منها فهو خطأ»[20].

فالأفعال المدنية الفاضلة والأقوال الصادقة هي التي تحدد معيارية الحكم على الأفعال والأقوال الأخرى التي ليست من جنسها من زاوية الصواب والخطأ والصحة والمرض. ولا شك أن الأعمال المدنية مصوبة في اتجاه غاية واحدة أو هدف مشترك؛ أي الكمال الذاتي للإنسان وبلوغ السعادة، ومن ثم فكل الأقوال والأفعال التي لا تسير نحو هذه الغاية فهي أقوال خاطئة أو كاذبة، من ذلك مثلاً كتاب الحيل أو فيزياء بني شاكر التي لا تساهم في الوصول إلى ذلك الهدف، وإنما «يقصد بها التعجب لا مقصد لها في كمال الإنسان الذاتي». ولئن كانت المدينة الفاضلة موحدة الكلمة والرأي تلك الوحدة التي تعود إلى صواب أفعالها وأقوالها، فإنه في المدن الجاهلة والضالة والفاسقة. والمبتذلة يمكن أن تعثر على مزيج من الآراء والأفعال المتناقضة، فربما شاعت فيها الآراء الكاذبة والعلوم الخاطئة، غير أن سيادة الكذب والخطأ والجهل في المدن الأربع لا يعني... عدم وجود إمكانية لقيام رأي صواب، فقد تكون هناك آراء صائبة وأفعال فاضلة، وهذه الظاهرة غير الاعتيادية هي التي يسميها ابن باجه بـ «النوابت» فما الذي يعنيه ابن باجه تحديداً بهذه اللفظة؟

يقول ابن باجه متحدثاً عن المدن غير الفاضلة: «فأما من وقع على رأي

(19) ابن باجه، تدبير المتوحد ص41.

(20) ابن باجه، تدبير المتوحد، ص42.

صادقٍ لم يكن في تلك المدينة، أو كان فيها نقيضه هو المعتقد فإنهم يسمون بالنوابت»[21].

وإذا نظرنا إلى الدلالة اللغوية المباشرة وجدنا: نبت ينبت فهو نابت فالمعنى اللغوي ربما يوحي بحالة طارئة لم تكن موجودة، فالنابت إذن في الأرض الصحراء هو شيء خارج عن الطبع فهو حالة غير اعتيادية. وإذا ما قارنا بين النابت والصحراء بالمدينة، ومن يرون آراء صائبة فيها، أمكننا العثور على المعنى المقصود. فلما كانت آراء أهل المدينة غير الفاضلة كاذبة، فإن الآراء الصادقة التي تمثل خروجاً عن الاتجاه العام للآراء، تمثل مواقف غريبة أو طفيلية يمكن وصفها بأنها ظاهرة مرضية بالنسبة إلى المدينة. فإذا كانت أفعال المدينة الكاملة تتسم بالفضيلة والصدق، ولا مكان فيها للرذيلة والكذب، فإن المدينة الجاهلة ونظيراتها يغلب عليها الكذب والجهل «فإذا اتفق لأحد أبنائها أن يهتدي إلى صواب رأي أو عمل كان ذلك بالعرض، وكان المهتدى إليه هو النابت»[22] فالنابت إذن هو من يتحرك عكس الاتجاه العام للمدينة غير الفاضلة، فهو يرى غير رأي أهل المدينة كيف كان صادقاً أو كاذباً»[23].

ويشير ابن باجه إلى هذا المعنى بقوله: إن نسبة النوابت إلى المدن غير الفاضلة هي كنسبة «العشب النابت من تلقاء نفسه بين الزرع» فهذا العشب إذن يشكل حالة مرضية خارجة عن السنن العام، لكن فقط بالنسبة إلى الزرع الذي هو في واقع الأمر علامة المرض والفساد، فحالة هذا العشب إذن يمكن وصفها بأنها حالة مرضية ـ صحية.

غير أن هذا التشبيه يحيلنا، بصفة مباشرة، إلى كتاب الفارابي الموسوم بـ«السياسة المدنية» فإذا نحن تصفحنا هذا الكتاب أمكننا الوقوف على الأصول الباجوية للكلمة، فقد استقى ابن باجه من ذلك الكتاب دلالة الكلمة. فالفارابي

---

(21) نفس المصدر، ص42.

(22) ماجد فخري، رسائل ابن باجه الإلهية، ص32.

(23) ابن باجه، تدبير المتوحد، ص42.

يشبه في الكتاب المذكور النابتة والنوابت بالشوك بالنسبة إلى الزرع «وواضح أنه يعني العناصر الضارة والطفيلية في المدينة الفاضلة، وابن باجه نقل هذا اللفظ إلى كل من انفرد وخرج على الجمهور أو رأى رأياً صواباً»[24].

لكن إذا كان وجود هذه الأجسام المرضية ـ الصحية هو من خواص المدن غير الفاضلة فهل للمدن الفاضلة نوابتها؟

سبق أن قلنا إن آراء أهل المدينة الفاضلة كلها موحدة وتسير نحو غاية مشتركة، وأن تلك الآراء كلها صواب ولا رأي فيها خاطئاً أو كاذباً، وأن الفضيلة والصواب يمثلان معيارية الحكم على تلك الأفعال داخل المدينة الفاضلة وهذا يعني استحالة أن يكون في المدينة الفاضلة نوابت لأنها حالة مرضية من ناحية وتكشف عن تعدد الآراء في حين أن الصحة العامة للمدينة الفاضلة والانسجام التام للآراء فيها يحولان دون ظهور النوابت.

صحيح أن الآراء الصادقة هي عنصر مشترك بين النوابت وأهل المدينة الفاضلة إلا أننا يجب أن لا نفهم من لفظة النوابت معنىً سلبياً فحسب، بل معنىً إيجابياً أيضاً. ولما كان النوابت هم أولئك الذين يسيرون عكس الاتجاه العام للمدينة التي توجد فيها كثرة من الآراء، ولما كانت آراء المدينة الفاضلة موحدة فلا يوجد من يقف ضد الاتجاه العام لها، ومن ثم ليس هناك أي نوابت من حيث أن الكل نوابت، أي انطلاقاً من معيارية الصدق في الأقوال والأفعال.

ومما يؤكد عدم وجوب الاعتماد على المعنى السلبي فقط للنوابت أن وجود النوابت ذاته داخل المدن غير الفاضلة يشكل مقدمة ضرورية وأساسية للشروع في عملية التغيير فوجودهم إذن يشكل شرط الإمكان الضروري والأساسي لقيام المدينة الكاملة «ما داموا هم الذين يهتدون في المدينة إلى ما يلحق بها من فساد على مر السنين»[25] يقول ابن باجه: «والسِّيَر الأربع (أي

---

(24) ماجد فخري، مرجع سبق ذكره، ص32.

(25) ماجد فخري، نفس المصدر، ص32.

الدول) قد وجد فيها النوابت، ووجودهم هو سبب حدوث المدينة الكاملة»[26].

وإذا كانت الدول الموجودة المعاصرة للفيلسوف تتميز بوجود النوابت والحكام والأطباء، وذلك لشيوع الآراء الكاذبة فيها وكثرة المرض، فإن السعداء[27] قلما يوجدون في هذه المدن، فإذا وجدوا لم تكن لهم سوى سعادة المفرد المتوحد، وهم في آرائهم وأفعالهم مثل الغرباء من الصوفية الذين يغتربون في أوطانهم، وبين خاصتهم، وما تلك الغربة سوى غرابة الآراء التي يرونها والأفكار التي يؤمنون بها، والتي يسعون من خلالها للبحث عن أوطان بديلة عن أوطانهم، وما تلك الأوطان سوى مراتب الصوفية.

لكن هل آن لنا أن نطرح السؤال: ما غاية التدبير؟

يقول ابن باجه «وصواب التدبير إنما يكون تدبير المفرد، وسواء أكان المفرد واحداً أم أكثر من واحد، ما لم يجتمع على رأيهم أمة أو مدينة»[28] فغرض التدبير إذن هو تدبير المتوحد من ناحية وتدبير النابت من ناحية أخرى سواء أكان هذا المتوحد أو النابت فرداً أم مجموعة من الأفراد المتفرقين حسب آرائهم وأفعالهم، المغتربين في أوطانهم؛ إذ لا يرى رأيهم الجماعة أو المدينة أو الدولة. فالتدبير إذن غايته البحث عن سعادة المفرد ـ المتوحد من حيث هو حالة مرضية ـ صحية.

---

(26) ابن باجه، مصدر سبق ذكره، ص43.

(27) هنا لا بد من الإشارة إلى أن الفيلسوف، اقتداء بأفلاطون يقسم الطبائع البشرية إلى ثلاث، وهي في الوقت ذاته مراتب متفاوتة من المعرفة:

أ ـ مرتبة الجمهور وهم العامة الذين ليس في مقدورهم إدراك المعقولات إلا من خلال الصور الروحانية.

ب ـ مرتبة النظار وهم الذين ينظرون إلى المعقولات لكن بواسطة، إذ ليست لديهم القدرة على تجريد المعقول من موضوعه.

ج ـ وأخيراً مرتبة السعداء القادرين على رؤية «الشيء نفسه» أي إنهم هم وحدهم الذين يدركون المعقولات دون واسطة.

(28) ابن باجه، المصدر السابق، ص43.

فالإشكالية الباجوية تحاول القبض على الوسائل التي تُمَكِّن المتوحد من التدبّر في عاقبته، وذلك لبلوغ السعادة باعتباره مفرداً، وذلك هو النابت «ونحن في هذا القول ـ يقول ابن باجه ـ نقصد تدبير الإنسان المتوحد، وبيّن أنه قد لحقه أمر خارج عن الطبع فنقول: كيف يتدبر حتى ينال أفضل وجوداته، كما يقول الطبيب في الإنسان المفرد في هذه المدن كيف يتوحد»[29]. فلفظتا تدبير وتوحد تشكلان معاً العمود الفقري في المقاربة الباجوية، فالسؤال الذي يلخص الهمّ الباجوي الكبير في «تدبير المتوحد» وربما في مكتوبه الفلسفي بكامله يمكن أن يتلخص في هذا السؤال:

كيف يمكن لهذا الإنسان المنفرد المتوحد أن ينال «السعادة إذا لم تكن موجودة، أو كيف يزيل عن نفسه الأعراض التي تمنعه من السعادة أو عن نيل ما يمكنه منها إما بحسب غاية رؤيته أو بحسب ما استقر في نفسه؟»[30] أي كيف تستقل من الإشكالية السياسية العامة لابن باجه إلى العمق الفلسفي؟ غير أننا لا يمكن أن نجيب عن هذا الإشكال ما لم نتعرض للمبادىء العامة لتدبير المتوحد التي هي متضمنة في الأفعال الإنسانية التي تخص الإنسان بما هو كذلك. والواقع أن البحث في الفعل الإنساني يقودنا إلى الفحص عن الغايات التي تليق بالإنسان، والتي تؤدي في نهاية الأمر، إلى التعرض إلى تصور ابن باجه للصور الروحانية. نحن إذن أمام إشكالية فلسفية معقدة تتداخل مكوناتها وتتشابك لتقدم مجتمعةً النسيج الخاص لابن باجه الذي لا يمكن أبداً فرز عناصره أو توحيدها.

غير أننا ينبغي أن نقول كلمة ولو موجزة عن ذلك. فالغايات التي تليق بالإنسان تتصل بالصور الروحانية الخالصة[31] وهي التي «لا يفيدها الحس ولا الطبيعة وإنما يفيدها الفكر أو العقل الفاعل» وهذه السطور لا يعرض لها الكذب

---

(29) المصدر نفسه، ص43.

(30) المصدر نفسه، ص43.

(31) يفيد لفظ الصور الروحانية لدى ابن باجه الحس، وكل ما له علاقة به، في حين أن الصور الروحانية الخالصة هي بمنزلة المعقولات التي لا أثر فيها للحس.

أو الوهم وإنما هي صادقة صدقاً مطلقاً ويعود ذلك الصدق إلى تجردها من كل ما هو محسوس متغير.

ومن هنا كانت الغايات التي يتوخاها المتوحد على نفس الدرجة من المعقولية والتجرد، وهكذا يجد المتوحد نفسه مضطراً إلى أن ينعزل عن الناس، ولا يخالطهم إلا في الأمور الضرورية، فهو إما أن يعيش عيشة الحي بن يقظان داخل المدن الجاهلة وإمّا أن يهاجر إلى مدن عالمة. وانطلاقاً من مفهوم ابن باجه عن الغربة الفكرية والتي تؤدي إلى الهجرة يمكن أن نقف على الأصول الفارابية لهذا التصور أيضاً. فالفارابي مثلاً، يتحدث في نصوصه الفلسفية بوضوح عن ذلك الإنسان الذي يعيش غربة فكرية كيف يتدبر ضمن السياسات الفاسدة، وعن وجوب هجرته منها إلى مدن أخرى فاضلة، ولعل ابن باجه بتأكيده أن التدبير إنما هو تدبير المتوحد يكون واعياً كل الوعي أن ذلك يبعده قليلاً عن منظومته المرجعية المتمثلة في أرسطو، فهذا الإنسان المتوحد هو أشبه ما يكون بالحد الثالث المرفوع، الذي قد رفضه أرسطو عندما قال: إن من يستطيع أن يعيش خارج المدينة هو إما إله وإما حيوان، فأين يتنزل المتوحد ضمن هذا الجدل الثنائي؟ ذلك هو ما سكت عنه الفيلسوف!

وانطلاقاً من هذا العرض يمكننا أن نستنتج الملاحظات الآتية:

أولاً: أن لفظة التدبير لدى ابن باجه لها نفس الإحاءات اللغوية «العادية»، فثمة قاسم مشترك بين المعنى اللغوي الذي هو التدبر والذي يفيد التفكر، وبين المعنى الباجوي الذي يحدد الفكر باعتباره شرطاً ضرورياً في الممارسة التدبيرية. ولعل ذلك يَظْهَر بوضوح، في كيفية انتقال الفيلسوف من الإشكالية السياسية المحضة إلى العمق الفلسفي من خلال نظريته في الأفعال الإنسانية والصور الروحانية.

ثانياً: أن التدبير مفهوم يضرب بجذوره في عمق الإشكالية السياسية لدى ابن باجه، على الأقل، في النص الذي بين أيدينا، تلك الإشكالية التي تتوزعها اتجاهات أربعة تلخص فهم ابن باجه للتدبير، وهي اتجاهات تتفاوت أهميتها من

حيث إطلاق التدبير عليها وهي: التدبير الإلٰهي ـ وتدبير المنزل ـ وتدبير المدينة ـ وتدبير المتوحد الذي هو الغاية القصوى والهم الباجوي الكبير.

ثالثاً: أن ابن باجه على الرغم من أصالته الفلسفية، لم يستطع أن يتحرر من منظومتين مرجعيتين أساسيتين كان لهما دور كبير في تشكيل فكره، بشكل عام، فقد بقي يتحرك ضمن فضاء إبستمي مشترك من ناحية مع الفلسفة اليونانية الأفلاطونية ـ الأرسطية والفكر العربي الإسلامي في المشرق، وخصوصاً العَلَم الثاني (الفارابي) من ناحية ثانية.

المصادر والمراجع

1 ـ ابن باجه، رسائل ابن باجه الإلٰهية، تحقيق ماجد فخري دار النهار للنشر بيروت 1968 وهذه الرسائل هي بمنزلة المؤلفات الكاملة للفيلسوف وتضم الأعمال الآتية:

ـ تدبير المتوحد ـ في الغاية الإنسانية ـ الوقوف على العقل الفعال ـ رسالة الوداع ـ قول يتلو رسالة الوداع ـ اتصال العقل بالإنسان.

2 ـ ابن باجه، كتاب تدبير المتوحد، تحقيق معن زيادة، دار الفكر بيروت 1978.

3 ـ ابن خلدون، المقدمة.

4 ـ الفارابي، السياسة المدنية.

5 ـ الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة.

6 ـ صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، بيروت، 1912.

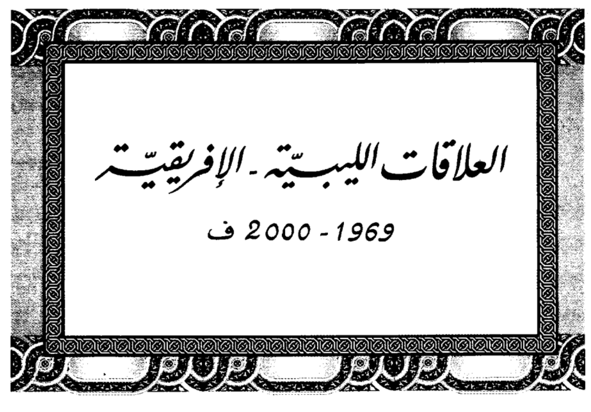
7 ـ الموسوعة الإسلامية (النص الفرنسي (Encyclopédie de L'islam).

8 ـ القاموس المحيط، الفيروزآبادي.

9 ـ لسان العرب، ابن منظور، دار لسان العرب، بيروت، لبنان.

10 ـ البستان، عبد اللّه البستاني.

11 ـ أقرب المواد في فصح اللغة العربية والشوارد، سعيد الخوري الشرتوني.



العلاقات الليبيّة - الإفريقيّة

1969 - 2000 ف

الأستاذ: ظاهر جاسم محمد

مقدمــة:

برز الاهتمام بتاريخ العلاقات العربية الإفريقية منذ شغلت مساراتها الثقافية والسياسية والاقتصادية تفكير سياسيي هذه الأمة، والتأكيد على ضرورة تنمية قواسمها المشتركة، بهدف تجاوز الآثار السلبية التي زرعها الأوروبيون لمسخ الصلات الحضارية بين الشعبين.

تكمن أهمية البحث في قلة الدراسات المتابعة لحالة التفاعل السياسي والاقتصادي والثقافي للأثر الليبي في المدة المبحوثة في تمتين هذه العلاقات، تلك العلاقات التي ازدادت أهميتها على صعيد السياسة الدولية.

جاء البحث متابعاً تطور حالات التفاعل في العلاقات الليبية الإفريقية في

المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية الثنائية، فضلاً عن المواقف السياسية داخل منظمة الوحدة الإفريقية، والإسهام الجاد في المؤسسات الإقليمية والدولية، والعمل على نصرة الإسلام في إفريقية، وأنهيناه بخاتمة.

تمهيد:

تشكل ليبيا البوابة الإفريقية الرئيسة تجاه أوروبا من خلال البحر المتوسط، ومثلت مراكز التجمع في الأراضي الليبية ـ من موانىء وواحات الصحراء ـ محطات تجمع للقوافل المتحركة بين مناطق المغرب العربي والدول الإفريقية لتبادل البضائع[1]، وبحكم هذا الموقع شكلت ليبيا حلقة الوصل، والطريق التجاري بين وسط القارة وجنوبها مع أوروبا في الشمال[2].

ومن خلال متابعة تاريخ المنطقة نجد أن سكانها تمتعوا بمستوىً عالٍ، من النضج، حينما قرروا إرسال مجموعة من الشبان النسامونيين[3]، من أبناء الرؤساء في سرت الكبرى؛ لاختراق الصحراء وصولاً إلى بلاد السودان[4]، وربما تكون هذه أول مجموعة أشارت إليها المصادر التاريخية التي وصلت إلى هذه البلاد، وهناك ما يشير إلى أن قبائل الجرامنت بفزان قد قامت بدور فعال في إيجاد الصلات التجارية المتينة بين موانىء البحر المتوسط وأراضي السودان الغربي في القرن الخامس ق.م[5].

---

(1) أحمد سعيد الفيتوري، ليبيا وتجارة القوافل، الإدارة العامة للآثار، 1972، ص8.

(2) جيب هنري، ليبيا بين الماضي والحاضر، (ترجمة)، شاكر إبراهيم المنشأة الشعبية للنشر، طرابلس، (د.ت)، ص16؛ ليبيا الثورة في عشرين عاماً، إعداد، مجموعة من الأساتذة، الدار الجماهيرية للنشر، طرابلس، 1989، ص167.

(3) النسامونيون، مجموعة القبائل التي غطت المناطق الواقعة على ساحل خليج سرت. مصطفى كمال عبد العليم، دراسات في تاريخ ليبيا القديم، كلية الآداب، الجامعة الليبية، 1966، ص66.

(4) بوفيل، تجارة الذهب وسكان المغرب الكبير، ترجمة، الهادي أبو لقمة ومحمد عزيز، جامعة بنغازي، 1988، ص47.

(5) غير هارد رولفس، رحلة عبر إفريقية، (دراسة وترجمة)، عماد الدين غانم، مركز جهاد الليبيين للدراسات التارخية، الجماهيرية العظمى، 1996، ص314. بوفيل، ص47؛ علي محمد عبد اللطيف، إفريقية العربية، جمعية الدعوة الإسلامية، طرابلس، 1998، ص162 ـ 167.

إن تمازج العلاقات الحضارية بين سكان سواحل الشمال الإفريقي مع حضارات حوض البحر المتوسط، فضلاً عن علاقاتهما بأوروبا، كانت دافعاً مهماً لتوجه التجارة داخل إفريقية وسلوكها لطرق القوافل الصحراوية التي تربط مدن الشمال الإفريقي بمدن الصحراء الداخلية المشهورة بتجارة الملح والذهب[6].

ومنذ القرن الثامن الميلادي حيث انتشر الإسلام بين أبناء الشمال الإفريقي؛ ظهر جيل جديد حمل لواء الإسلام والثقافة العربية عبر الصحراء الكبرى، واختلطوا بالسكان الأصليين وأسسوا الإمارات العربية الإسلامية، مهدت هذه الإمارات فيما بعد إلى انتشار الإسلام في مناطق غرب إفريقية ووسطها، وبالتحديد بعد سقوط مملكة غانا على أيدي المرابطين عام 1076. ثم انتشر العنصر العربي في المنطقة الممتدة بين دارفور وبحيرة تشاد وكانم وبورنو ووداي أواخر القرن الحادي عشر، «هؤلاء قبائل عربية ومستعربة. . . وأبرزهم قبائل الحساونة وجهينة والسلامات وخزام وأولاد راشد والمسيرية»[7].

وترتبط ليبيا ببلاد ما وراء الصحراء بطرق رئيسة هي: طريق غدامس ـ بلاد الحوصا، وطريق طرابلس ـ بورنو ونهر تشاد، وطريق برقة ـ ووداي[8] وهذا التحديد لا ينفي وجود طرق صحراوية أخرى لم تشر إليها المصادر التاريخية والجغرافية[9].

وقد برز تجار ليبيون في كل من طرابلس وغدامس وأوجلة وفزان وجبل نفوسة[10]، تمتعوا بعلاقات متينة مع مدن بلاد ما وراء الصحراء، احتفظوا

---

(6) انظر: محمد صفي الدين، إفريقية بين الدول الأوروبية، القاهرة، 1959، ص51.

(7) دينيز بولم، الحضارات الإفريقية، (ترجمة)، نسيم نصار، منشورات عويدات، بيروتغ 1978، ص64 ـ 65.

(8) هانس فايس، «الصحراء الكبرى في ضوء التاريخ»، (ترجمة)، مكاييل محرز، الصحراء الكبرى، مركز جهاد الليبين للدراسات التاريخية، (د.ت)، ص183 ـ 184.

(9) ك. مادهو بانيكار، الوثنية والإسلام، ترجمة، أحمد فؤاد بلبع، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط2، 1998، ص379.

(10) أبو القاسم النصيبي ابن حوقل، كتاب صورة الأرض، دار صادر، بيروت، ط2، ج1 ـ 2، ص94، 97.

لأنفسهم بمكانة مرموقة في تمبكت، نتيجة للدور التجاري الذي قاموا به، لاسيما أن الجالية الغدامسية كانت تتمتع بنفوذ كبير فيها، حتى أصبح لها ركن خاص بهذه المدينة، وشغل بعض أفرادها مناصب إدارية عدة[11]. وفي منطقة جبل نفوسة، نجد في إحدى مدنه ـ وهي جادو ـ أعداداً كبيرة من السكان يتحدثون اللغة الكانمية، فضلاً عن وجود جماعات أخرى تركت مدينة كانم واستقرت في إجناون الواقعة أسفل مدينة جادو على طريق القوافل القادمة من غرب إفريقية ووسطها[12].

ولا بد من الإشارة إلى أهم المراكز التجارية الليبية التي أنشئت في الصحراء، ومنها مدينة مرزق التي كان لها أهمية كبيرة في المبادلات التجارية مع بلاد البورنو والحوصا، فضلاً عن علاقاتها مع طرابلس وغدامس، حيث كانت هذه الأخيرة محطة تجارية مهمة، تتجمع فيها القوافل التجارية من أنحاء المغرب العربي، ومنها تتجه إلى ممالك كانم وبورنو وتنبكت، كما كانت منطقة زويلة مركزاً تجارياً مهماً للبضائع القادمة من كانم وكوار، فضلاً عن القوافل التجارية التي كانت تصل إليها من طرابلس وجادو وإجدابيا وأوجلة ومرزق في ليبيا، ومن دارفور وسنار من السودان[13].

وشهد أواخر القرن الخامس عشر ضعف الدول العربية وانقسامها، ورافق هذا دخول القارة عهداً جديداً لم تشهده من قبل، وهو احتلال البرتغاليين لمدينة سبته، في 14/ 8/ 1415. وعدت هذه بداية مرحلة مهمة في العلاقات الدولية، اقترنت بنجاح البرتغاليين في الدوران حول إفريقية، لاسيما بعد وصولهم إلى المحيط الهندي حيث بدؤوا السعي للسيطرة على الطرق التجارية التي ربطت

---

(11) أبو عبيد الله البكري، كتاب المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب، تحقيق، م.س.دي سلان، باريس، 1965، ص175.

(12) محمد المبروك يونس، تاريخ التطور السياسي للعلاقات العربية الإفريقية، ط2، مطابع الوحدة العربية، الزاوية، 1991، ص21 ـ 22.

(13) أمين توفيق الطيبي، «كانم ـ بورنو بالسودان الأوسط ـ صلات تاريخية وتجارية عريقة بالشمال الإفريقي»، مجلة البحوث التاريخية، عدد 2، يوليو 1987، ص71 ـ 78.

إفريقية بالهند وبقية آسيا، ليحلوا محل العرب الذين قاموا بهذه المهمة مدة طويلة[14]. ومما لا شك فيه أن هذا النجاح قد أدى إلى إشعال نار التنافس بين الدول الأوروبية، من أجل السيطرة على إفريقية من جهة وإضعاف طرق التجارة عبر الصحراء من جهة أخرى.

ونتيجة للسيطرة الأوروبية على معظم إفريقية، انتقل تدريجياً جزء كبير من تجارة الصحراء من المراكز المنتشرة على أطراف الصحراء إلى مراكز التجارة الجديدة في المناطق الساحلية، ومن جراء ذلك، انخفض مستوى العلاقات التجارية عبر الصحراء بين العرب والأفارقة[15].

لقد أسهمت الحرب العالمية الثانية في بروز الوعي بضرورة التضامن بين العرب والأفارقة، وتبلور ذلك في مرحلة الخمسينيات؛ بسبب تعرض الشعبين العربي والإفريقي، لظروف الاستعمار الأوروبي، ولهذه الظروف المشتركة وجد العرب والأفارقة أنفسهم مدفوعين في مواجهة الأجنبي الجاثم على صدورهم؛ من أجل تحقيق الاستقلال. وسنحاول في هذا البحث إظهار الأثر الليبي، من خلال متابعتنا للمجالات السياسية والاقتصادية والثقافية.

المجال السياسي:

على الرغم من أن الدستور الليبي، الصادر في السابع من أكتوبر عام 1951ف، قد أشار بصورة واضحة لا تقبل اللبس، إلى أن ليبيا جزء من القارة الإفريقية، إلا أن هذا لم ينعكس على اهتمام الدولة الليبية في العلاقات بين ليبيا والدول الإفريقية[16]. وعموماً يمكن القول إن المرحلة الممتدة من عام 1951 إلى عام 1969 قد شهدت «انطوائية متحفظة في مختلف المجالات الدولية

---

(14) باسيل ديفستون، لمحات من تاريخ إفريقية، (ترجمة)، مركز البحوث والدراسات الإفريقية، سبها، (د.ت)، ص85 ـ 86.

(15) يوسف فضل حسن، دراسات في تاريخ السودان وإفريقية وبلاد العرب، جامعة الخرطوم، 1989، ج2، ص161.

(16) محمد المبروك يونس، دور ليبيا في مسار العلاقات العربية الإفريقية، الزاوية، 1994، ص75.

والإقليمية»[17]، وجاءت ثورة الفاتح لتخلص ليبيا من بقايا الاستعمار، وتبني الدعوة العربية الإسلامية الأصيلة وتضطلع بدور خاص في إفريقية بحكم انتمائها العربي والإسلامي والإفريقي. ومع ذلك لم تكن ليبيا حتى عام 1969 قد أسهمت إسهاماً فعالاً في أي من هذه الميادين، على الرغم من عضويتها في جامعة الدول العربية ومنظمة الوحدة الإفريقية[18].

ظل دور ليبيا في الشؤون الإفريقية مقتصراً على الحضور غير الفعال والتمثيل الدبلوماسي المحدود مع الدول الإفريقية المستقلة، ولم يكن له اهتمام يذكر بالحركات الوطنية في إفريقية، فلم تكن هناك سياسة إفريقية بالمعنى الصحيح، حيث لا توجد بعثات دبلوماسية إلا مع تشاد، والنيجر، ونيجيريا، وهذا الدور المحدود، «أبعد ليبيا عن متابعة المتغيرات الجذرية في السياسة الدولية، والتعامل مع التطورات الخارجية باللامبالاة والسلبية»[19].

إن توجّه القيادة الليبية نحو إفريقية، كان ذا شقين، الأول منهما يتجلى في دعم العلاقات العربية ـ الإفريقية، والثاني يتضح في محاولة إخراج ليبيا من سياسة العزلة التي كانت مفروضة عليها في المجال الدولي، لاسيما أن هموم إفريقية كانت في مركز التوجهات «منذ بلورة الوعي الثوري للثورة في الخمسينيات»، وهو ما عبرت عنه قيادة الثورة في حديث الذكريات «إن وعينا السياسي والقومي والثوري تكوَّن في مرحلة خاصة، وإن معركة القومية العربية مشتدة في تلك الأيام، ثم معركة تحرير إفريقية من الاستعمار مشتدة أيضاً»[20].

لقد أدت ثورة الفاتح دوراً كبيراً في تعزيز العلاقات العربية ـ الإفريقية، التي شملت جميع الجوانب: الاقتصادية والسياسية والثقافية وحتى الدينية، حيث أخذت تعزز ذلك من خلال توجهات قيادة الثورة في بياناتها التي أصدرتها خلال فترة السبعينيات على المعطيات الآتية: العمل المستمر على محاربة

(17) صلاح الدين السوري، الأوضاع السياسية الليبية 1951 ـ 1969، باريس، 1983، ص10.
(18) هنري، ص12.
(19) السوري، ص11.
(20) السجل القومي، م9، 1977، ص38.

الاستعمار وأهدافه الرامية إلى الاستمرار في تقسيم إفريقية، ودعم حركات التحرر الإفريقية مادياً ومعنوياً[21]، والتصدي بكل قوة للتغلغل الصهيوني في إفريقية مادياً ومعنوياً، والعمل على محاربة الأنظمة العنصرية في القارة ومن دون تردد، والعمل الجاد على توثيق العلاقات العربية ـ الإفريقية في المجالات السياسية والثقافية والاقتصادية[22].

وفي مجال العلاقات الثنائية لم يتأخر الأخ العقيد عن أية فرصة لضرب التمييز العنصري في إفريقية، ففي البيان المشترك الصادر عن محادثاته مع الرئيس الجزائري هواري بو مدين في 30 من ديسمبر عام 1970 تنديد صريح بسياسة التمييز العنصري التي تمارسها حكومة الأقلية البيضاء في جنوب إفريقية، واستنكار موقف الذين يدعون إلى فتح حوار مع العنصريين الأوروبيين في هذه البلاد، كما طالب البيان الرأي العام العالمي بوجوب الوقوف ضد النظام العنصري في روديسيا[23].

وأثناء افتتاح الدورة 19 للجنة التنسيق لتحرير إفريقية في 13 يناير عام 1972، أكد الأخ العقيد في كلمته أن «حرية القارة الإفريقية قضية واحدة لا تتجزأ، وأن استعباد أي جزء منها ينتقص من استقلال بقية أجزائها»[24]، وفي العام نفسه أكد العقيد على التوعية الثقافية بأهمية الإنسان الإفريقي قائلاً: «إننا نسجل أسفنا على الأعمال التي يرتكبها الاستعمار العنصري في جنوب إفريقية، بحيث تحول الإنسان في جنوب إفريقية إلى مخلوق تجرى عليه التجارب العملية. . . وذلك أسوأ ما بلغه الاستعمار من عمل واحتقار للجنس البشري من أجل اللون فقط»[25].

---

(21) هنري، ص298.

(22) أحمد الجبير، العلاقات العربية الإفريقية، الجامعة المفتوحة، طرابلس، 1992، ص131؛ يونس، تاريخ، ص92.

(23) السجل القومي، م2، 1971، ص110.

(24) السجل القومي، م3، 1973، ص214.

(25) كلمة متبادلة خلال زيارة الرئيس التشادي فرانسوا تومبلباي لليبيا، ديسمبر 1972، السجل القومي، م4، 1972 ـ 1973، ص261.

ونتيجة لتكرار الأعمال الوحشية للمستعمرين في إفريقية، أشار الأخ العقيد مرة أخرى إلى أن ليبيا مستعدة «أن تخوض عمليات عسكرية نظامية إذا قررت الدول الإفريقية ذلك في سبيل طرد الاستعمار الأبيض والتسلط العنصري من القارة الإفريقية»[26].

وفي نهاية عقد السبعينيات ركز العقيد على وجوب استخدام الوعي السياسي في تحرير إفريقية اقتصادياً، عندما قال: «وإلى متى يبقى الإنسان الإفريقي تجرى عليه التجارب كالأرانب؟» وبعد النجاح تطبق لمصلحة الإنسان الأوروبي والأمريكي، واستمر في تساؤله «إلى متى تبقى إفريقية مهملة، بينما اليورانيوم الإفريقي يحول إلى طاقة تضيء على الاستعمار؟»[27].

ومارست القيادة الليبية دوراً فعالاً لنصرة القضايا الإفريقية سواء كان ذلك في المنظمات الإقليمية، مثل جامعة الدول العربية ومنظمة الوحدة الإفريقية، أم المنظمات الدولية، كمنظمة دول عدم الانحياز ومنظمة الأمم المتحدة، والدعوة في هذه المنظمات كلها، سواء عن طريق مؤتمراتها أم لجانها المنبثقة عنها من أجل الوصول إلى التحرر السياسي والثقافي والاقتصادي، من الهيمنة الأوروبية، والعمل على تعزيز التعاون العربي الإفريقي.

ومن بين الآراء الليبية أن جامعة الدول العربية منظمة إقليمية مناسبة يستطيع العرب من خلالها تعزيز تعاونهم مع الأفارقة، وقد رافقه تطور تدريجي للمنظور العربي السياسي المساند لإفريقية إلى البحث عن مجالات تعاون اقتصادي وثقافي أكثر جدية[28].

أما الجانب الإفريقي فقد تطور الموقف فيه هو الأخر، ففي شهر نوفمبر عام 1973، طالب مجلس وزراء منظمة الوحدة الإفريقية، تشكيل لجنة وزارية

(26) المصدر نفسه، ص262.

(27) العلاقات الدولية، ص296، اجتماعات الدورة الثلاثين لمجلس وزراء خارجية الأقطار الإفريقية، 20 فبراير 1978.

(28) يونس، دور ص112.

تتولى إجراء الاتصالات مع الدول العربية، وفي الوقت نفسه، أي نوفمبر 1973، انعقد مؤتمر القمة العربي[29]، الذي أكد على أهمية العلاقات العربية ـ الإفريقية، ووجوب العمل على توسيعها وتطويرها، وتسخير هذا التعاون عملياً في المجال السياسي والاقتصادي[30].

لقد تطور الموقف العربي خطوة نحو الإمام، عندما أعلن مؤتمر القمة العربي السابع، المنعقد في الرباط في أكتوبر عام 1974، موافقته على عقد مؤتمر قمة عربي ـ إفريقي مشترك؛ ومن أجل إنجاح هذا التوجه قرر مجلس الجامعة العربية في دورته الثالثة والستين تشكيل لجنة، كان في عضويتها ليبيا، تونس، العربية السعودية، الإمارات العربية المتحدة، العراق، سوريا، الصومال، المغرب، موريتانيا وفلسطين، مهمتها دراسة برنامج العمل للتعاون العربي ـ الإفريقي، الذي أعدّته لجنة الأثني عشر عن الجانب الإفريقي. واستمرت جهود الطرفين لدراسة هذا المشروع. فانبثق عنها عدة لجان، أبرزها اللجنة التي شكلت من اثني عشر وزير خارجية عربياً، واثني عشر وزير خارجية إفريقيا، لغرض دراسة الجوانب التنظيمية والإجرائية لمشروع التعاون العربي ـ الإفريقي[31].

وكان اختيار ليبيا عضواً في اللجنة التحضيرية لمؤتمر القمة العربي ـ الإفريقي الأول، يدل على الثقة العالية والأهمية البالغة لانتمائها للطرفين، لغرض وضع الجانب التنفيذي لبرنامج التعاون العربي ـ الإفريقي، الذي وافق عليه وزراء الخارجية العرب والأفارقة في مؤتمرهم المشترك الذي انعقد في العاصمة دكار بالسنغال في أبريل عام 1976، للتهيئة لمؤتمر القمة العربي ـ الإفريقي الأول[32].

---

(29) تشكلت اللجنة الوزارية السباعية من وزراء الدول التالية: بتسوانا، الكاميرون، غانا، مالي، السودان، تنزانيا وزائير، سالم حسين البرناوي، «من آفاق التعاون العربي الإفريقي»، مجلة الدراسات الإفريقية، سبها، عدد 4، ديسمبر 1991، ص65.

(30) المرجع نفسه، ص67 ـ 68.

(31) يونس، دور، ص113.

(32) المرجع نفسه، ص113.

وإدراكاً للمصلحة المصيرية المشتركة حول أهمية العمل الذي قام به الجانبان وقيمته، وتلبية لذلك، عقدت لجنة الأربعة والعشرين الوزراية اجتماعاً لها في لوساكا بزامبيا في يناير عام 1977، لغرض إعداد صيغة متكاملة للتعاون، حيث تم الاتفاق فيه على إصدار الإعلان السياسي وبرنامج عمل التعاون العربي ـ الإفريقي. واستكمالاً لذلك انعقد في القاهرة مؤتمر وزراء الخارجية العرب والأفارقة في مارس عام 1977، لإعداد جدول أعمال أول قمة عربي ـ إفريقي للموافقة على قيام برنامج التعاون العربي ـ الإفريقي، وكان حضور ليبيا واضحاً في هذا الاجتماع. إذ قال رئيس الوفد الليبي إن ليبيا تنظر إلى موضوع التعاون على «أنه استراتيجية تاريخية، وإنها ستستمر في زيادة تعاونها مع كافة الأقطار الإفريقية، وستعمل بجدية وإخلاص لدعم التعاون العربي ـ الإفريقي وتقويته، وتقديم الدعم الممكن لشعوب القارة الإفريقية»[33].

وتكللت جميع الجهود المبذولة في فترة التمهيد والإعداد لقيام التعاون هذا بانعقاد أول قمة من ستين دولة عربية وإفريقية في القاهرة للفترة بين 7 ـ 9 مارس عام 1977، تدفعها الرغبة المُلحّة لوضع أُسس وقوانين معتمدة لهذا التعاون وهي: احترام سيادة جميع الدول العربية والإفريقية وسلامتها ووحدة أراضيها واستقلالها السياسي، والمساواة بين جميع الدول، والسيادة الدائمة للدول والشعوب على مواردها الطبيعية، ونبذ العدوان وعدم شرعية احتلال أو ضم أراضي الدول الأخرى بالقوة، وعدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول الأخرى، والحفاظ على المصالح المتبادلة على أساس المعاملة بالمثل والمساواة، وتسوية الخلافات وحل النزاعات بالطرق السلمية وبروح التسامح، والكفاح المشترك ضد السيطرة والعنصرية والاستغلال في جميع صورها؛ من أجل الحفاظ على السلام والأمن الدوليين[34].

وأوضح رئيس وفد ليبيا في كلمته التي ألقاها في المؤتمر، موقف ليبيا من

---

(33) مضابط مؤتمر وزراء خارجية العرب والأفارقة، القاهرة، مارس 1977، نقلاً عن يونس، دور، ص113.

(34) يونس، دور، ص114 ـ 115.

النظامين العنصريين في جنوب إفريقية وفلسطين، خلال قوله: «إن جرحنا من العنصرية الصهيونية متساوٍ في العمق مع جرحنا من العنصرية البيضاء. وإن استيطان الصهاينة لأرضنا العربية في فلسطين بعد طرد أشقائنا منها له نفس أثر استيطان العنصريين البيض لأرضنا الإفريقية بعد طرد أشقائنا منها أو استعبادهم. ونحن عندما نقيم تعاوناً ثنائياً أو نشارك في تعاون جماعي لن يكون هدفنا تحقيق منفعة ذاتية، بل إن هدفنا تحقيق منفعة مشتركة»[35].

وعودة إلى عام 1973، وانطلاقاً من الشعور بالمسؤولية تجاه العرب وإفريقية أرسلت القيادة الليبية برقية إلى رؤساء الدول الإفريقية في 30 أبريل عام 1973، أبلغوا فيها عدم مشاركة ليبيا في مؤتمر القمة القادم، إذا لم تحدد الدولة الإفريقية موقفها من العدو الصهيوني بما يتفق مع مواقف ليبيا من قضايا القارة، وأبلغوا بالحقائق والمسلمات الآتية التي تحيط بعقد مؤتمر القمة الإفريقية، وهي أن هناك عدواً صهيونياً، يمثل وجوده تحدٍ لإرادة الشعوب، يحتل جزءاً من أرض مصر العربية وتقوم له سفارة في أديس أبابا مقر منظمة الوحدة الإفريقية، وهناك من الرؤساء الأفارقة من يعترفون به وهذا تناقض مع استقلال القارة، فضلاً عن التزام ليبيا أخلاقياً، مع منطلقاتها تجاه قضايا القارة من أجل التحرر، وقد جسدت ذلك عملياً في الممارسات الآتية: هو أن ليبيا المصدر التمويلي الرئيس لكل حركات التحرر الإفريقية سلاحاً ومالاً ورجالاً، إيماناً بحرية القارة ومصيرها، ولا تفرق بين بني البشر على أساس اللون أو الجنس، وعلى ضوء ذلك حددت ليبيا موقفها من النظم العنصرية الموجودة في القارة وجسدت ذلك عملياً عندما أقفلت أجواءها في وجه الطيران البرتغالي؛ لأنه يحتل جزءاً من القارة، وأقفلت أجواءها في وجه الطيران المتجه إلى روديسيا أو جنوب إفريقية كنظامين عنصريين يشكل وجودهما امتهاناً لإنسانية الإنسان الإفريقي، فعلت ليبيا هذا من موقع التزامها الثوري والإنساني، وتحملت كل ما يرتب ويترتب عليه من خسائر اقتصادية، وما يحدثه من آثار سيئة على علاقاتها مع كثير من الدول[36].

---

(35) المرجع نفسه، 115.

(36) السجل القومي، م4، ص556 ـ 558.

كانت ليبيا هي الدولة المتحمسة في دعوتها إلى إسقاط النظامين العنصريين في روديسيا وجنوب إفريقية، وقد أكدت ذلك باستعدادها لإرسال قواتها المسلحة للحرب ضدهما، وإيماناً منها بوحدة القارة ومصيرها، وإيماناً بحقوق شعوبها في التنمية والتقدم، فقد كانت أول وأكبر دولة مساهمة في تمويل المصرف الإفريقي ليقوم بدوره في دعم مخططات التنمية لشعوب القارة. فإن ليبيا لا تستطيع أن تقارن بين مواقفها هذه من أعداء إفريقية وبين مواقف بعض الدول الإفريقية من الكيان الصهيوني، وهي إذ ترى أن هذا الكيان يشكل استعماراً عنصرياً يداهم إفريقية والشرق الأوسط، ويشكل خطراً يفوق خطر الأنظمة العنصرية في إفريقية، وعليه، إذا لم تحدد الدول الإفريقية موقفها من العدو الصهيوني بما يتفق مع مواقفها من قضايا القارة الإفريقية قبل انعقاد المؤتمر، فإن ليبيا تقرر الآتي: إنها لن تشارك في هذا المؤتمر، وتدعو أصدقاءها في القارة الإفريقية لاتخاذ نفس الموقف بعدم الحضور، وإذا ما استمر موقف أديس أبابا المؤيد للعدو فإن ليبيا تقترح نقل مقر المنظمة إلى القاهرة[37].

ولأهمية موضوع التعاون العربي ـ الإفريقي، وتجنباً لطعن الأوروبيين بأهداف القيادة الليبية وغاياتها بهذا التعاون، وجه الأخ العقيد كلمة قال فيها: «أنا لا أدعو للغة واحدة لإفريقية، ولا يفهم من هذا أنني أدعو إلى اللغة العربية، ولكني أدعو إلى لغة إفريقية، فلنحي اللغة السواحيلية واللغة العربية، هذه اللغات أعرف أنها لغات بارزة ويتكلمها عدد من شعوب إفريقية ولا أعلم أن الهوسا هي جزء من السواحيلية أو هي لغة إفريقية أخرى، وإذا قلنا لا توجد حروف إفريقية فأيهما أقرب لنا الحروف العربية التي هي لجزء من شعوب إفريقية أم الحروف اللاتينية التي هي حروف أوروبية؟»[38].

وعد الأخ العقيد تحرير القارة، هو حماية لخيراتها وعملية «إعادة الكرامة

---

(37) المصدر نفسه.

(38) المؤتمر العام الرابع للحركات الإفريقية للشباب، بنغازي، 23 مارس عام 1974، السجل القومي، م5، ص395.

إلى الإنسان الإفريقي الذي فقد لغته ولونه وكرامته النفسية»[39]، ولأجل استنهاض الهمة ورفع اليأس الذي قد ينتاب حركات التحرر أكد الأخ العقيد هذا بقوله: «إن ميلاد لجنة الدفاع الإفريقية هذ المنبثقة عن منظمة الوحدة الإفريقية هو في حد ذاته تعبير عن قدرة الأفارقة على العمل المشترك من أجل قارتهم وحمايتها والدفاع عنها»[40]، وحدد، بألم، أسباب فشل عمل اللجنة، التي مضى على تأسيسها أكثر من عقدين من الزمن، موضحاً أن سبب فشلها هو تدخل القوى الإمبريالية التي تهدف إلى عدم قدرتها على الدفاع عن نفسها وعن ثرواتها، وعجزها عن تنفيذ مقررات مجلس وزراء المنظمة الذي يدعو إلى تحقيق أنماط من التعاون العسكري، ومعاهدات الصداقة الثنائية بهدف الوصول إلى إقامة الدفاع الجماعي. ولتجاوز معوقات العمل الدفاعي المشترك، بادرت ليبيا إلى توقيع معاهدات دفاع مشترك مع كل من بوروندي والنيجر وغينيا عام 1974، ورواندا والتوجو عام 1975، وإفريقية الوسطى عام 1976، وتشاد عام 1980، فضلاً عن معاهدات الصداقة مع كل من إفريقية الوسطى عام 1971، وبوروندي عام 1972، والكاميرون عام 1975، وغامبيا عام 1976، وتشاد عام 1980، وموزمبيق عام 1982. وأشار الأخ العقيد بفخر إلى القدرات الليبية على تدريب آلاف الأفارقة فوق الأرض الليبية وبأيدي مدربين ليبيين، شاركوا في تحرير عدد من الدول الإفريقية التي كانت مستعمرة، وقاتلوا في جنوب إفريقية، وجنوب غرب إفريقية، وتم تدريب عسكريين وتخريجهم لكل من زيمبابوي وغينيا بيساو وبنين الشعبية وغينيا وبوروندي وساوتومي وبرنسيب وجيبوتي وأوغندا وتشاد وغانا وتوجو وإفريقية الوسطى وليسوتو وموزمبيق الشعبية وبوركينا فاسو وزامبيا ومدغشقر[41].

إن الدعم الليبي الكبير للدول الإفريقية، والعلاقات الجيدة جعل من ليبيا ساحة نضال للأفارقة كافة، حتى بعد حصول هذه الدول على استقلالها، كالذي

---

(39) السجل القومي، م5، ص428.

(40) السجل القومي، م20، 1989، ص700 ـ 703.

(41) المصدر نفسه، ص703 ـ 711.

حصل لمناضلي جنوب إفريقية عندما قدمت مؤسسة جائزة القذافي لحقوق الإنسان جائزتها إلى نلسون مانديلا في الأول من حزيران عام 1989، التي كانت إيذاناً لتحرير هذا المناضل، وعند إطلاق سراحه ورد في بيان اللجنة الدولية لجائزة القذافي بطرابلس في شهر فبراير عام 1990، ما يعبر عن الفرح والبهجة بمناسبة إطلاق سراحه من سجون التمييز العنصري، وعبر هذا الحدث عن إرادة الشعوب في التحرر والانعتاق من الهيمنة الاستعمارية[42].

المواقف السياسية داخل منظمة الوحدة الإفريقية:

إن من أولويات أهداف ليبيا هو حرصها على تعزيز دور منظمة الوحدة الإفريقية، من أجل الحفاظ على مصالح القارة الإفريقية والدفاع عن سيادة دولها، وليس غريباً عليها؛ لأنها أحد مؤسسي هذه المنظمة، وتشارك في ميزانيات الأجهزة والاتحادات الإفريقية على الوجه الآتي: الاتحاد الإفريقي للبريد (64,777,800) ألف دولار أمريكي، منظمة الطيران المدني الإفريقي (66,162,640) ألف دولار أمريكي، مجلس المحاسبة الإفريقي (42,200,000) ألف دولار أمريكي، المجلس الإفريقي للبحث التطبيقي والتدريب في مجال الإنماء (40,430) ألف دولار أمريكي، الاتحادات الإفريقية للمواصلات السلكية واللاسلكية (40,430) ألف دولار أمريكي[43].

وأكدت القيادة الليبية دعمها لمنظمة الوحدة الإفريقية على لسان قائدها في 22 فبراير عام 1970 في قوله: «إن الجمهورية العربية الليبية تعمل على دعم منظمة الوحدة الإفريقية وجعلها منظمة إيجابية بعيداً عن السلبيات، بحيث تؤثر في مستقبل القارة»[44]. ومن هذا المنطق حرصت ليبيا على حضور جميع مؤتمرات المنظمة ولقاءاتها سواء على مستوى القمة أم مجلس الوزراء أم لجانها ووكالاتها واتحاداتها المتخصصة.

---

(42) حامد عثمان، المسلمون في العالم، جمعية الدعوة الإسلامية، 1990، ص256.

(43) يونس، دور، ص116.

(44) المؤتمر الصحفي بمدينة طرابلس، 22 فبراير 1970، السجل القومي، م1، 1970، ص183.

وفي العرض العسكري الذي أقيم بمدينة طرابلس بمناسبة احتفالات العيد الأول لثورة الفاتح عام 1970، تحدث القائد فقال: «نحن الآن مع شعب فيتنام وشعب روديسيا وشعب أنجولا وشعب إريتريا أيضاً، ومع شعوب أخرى تناضل من أجل حريتها في آسيا وإفريقية وفي أمريكا اللاتينية، نقول إننا نمد حركات التحرر ونحن نمدها فعلاً بالدعم والمعاونة»[45]. وبادرت ليبيا على الاعتراف بدولة أنجولا من خلال منظمة الوحدة الإفريقية عندما تأخر عدد من أعضائها في الاعتراف بها[46].

وعلى العموم يمكن القول إن توجهات ليبيا السياسية قد بنيت على وجوب التنسيق مع الدولة الإفريقية ذات الاتجاه التقدمي في كل المؤتمرات، والعمل دوماً على رص صفوف الأفارقة، وإصلاح أي شرخ قد يحصل بين الأشقاء، ومن أمثلة ذلك تدخلها في حل الخلاف الذي حصل بين أوغندا وكينيا بسبب الغارة الصهيونية على مطار عين تبي عام 1976، وبين غانا والسنغال عام 1973، وبين جمهورية مالي وبوركينا فاسو عام 1974[47].

وقد أكدت القيادة الليبية وبشكل صريح على تصعيد الكفاح المسلح في القارة الإفريقية ضد المستعمرين ووقوف بلادها بكل ما تملك لتحرير الدول الإفريقية في اجتماعات الدورة الثلاثين لمجلس وزراء خارجية الأقطار الإفريقية المنعقد بطرابلس في 20 فبراير عام 1978، وفي الوقت نفسه، أصدرت لجنة تحرير إفريقية توصياتها بتصعيد الكفاح المسلح ضد الأنظمة العنصرية في القارة، وأكد العقيد وقوف بلاده بكل ما تملك ومن دون حدود، لتحرير الدول الإفريقية ودول المواجهة، من أجل دحر أنظمة التمييز العصري، أو طرد الاستعمار الأوروبي من القارة[48].

وعلى محاولات المستعمرين من العودة إلى القارة الإفريقية من خلال

(45) السجل القومي، م2، 1971، ص20.

(46) يونس، دور، 117.

(47) المرجع نفسه، ص118.

(48) العلاقات الدولية، ص295.

التدخل في حل المشاكل الداخلية، نبه الأخ العقيد في 14 فبراير عام 1978، في قوله: «إن محاولة ربط إفريقية بحلف مع أوروبا، هي محاولة استعمارية، لا بد أن تكون مرفوضة من قبل الأفارقة، معلنين أن إفريقية ليس لها حلف إلا مع نفسها، وإن محاولة حماية مصالح بعض الدول الأروبية فوق التراب الإفريقي، كمواردها وتجارتها، وحتى رعاياها المدنيين، هي محاولة استعمارية قذرة، لا بد من التعاون بين الإفريقيين»[49]، وأكد قوله أن إفريقية قادرة على حل مشاكلها بنفسها وعن طريق منظمة الوحدة الإفريقية. وكرر ما سبق ذكره وهو أن ليبيا «مستعدة لأن تدفع نيابة عن الدول التي تأخرت عن دفع أقساطها في ميزانية المنظمة، حتى تتمكن هذه الدول في المستقبل من تسديد هذه الأقساط التي تأخرت عن دفعها في ميزانية المنظمة»[50].

ولم تهمل ليبيا عضويتها في مجموعة دول حركة عدم الانحياز والجمعية العمومية للأمم المتحدة، إدراكاً منها بأهمية التعاون العربي الإفريقي داخل هذه المنظمات الدولية، بل كانت قد وظفت جميع اجتماعات مجموعة دول عدم الانحياز فتحركت تحركاً فاعلاً من أجل تبني قضايا القارة الإفريقية بالتضامن مع الدول العربية عن طريق تنسيق المواقف من أجل تأكيد قضايا التحرر في القارة الإفريقية وفلسطين. وفي أروقة الجمعية العامة للأمم المتحدة، شكّل التضامن العربي الإفريقي، الذي أدت فيه ليبيا دوراً فاعلاً داخل المنظمة العالمية، وأجهزتها المتخصصة كتلة سياسية لها قوتها ونفوذها في اتخاذ القرارات السياسية، وتمثل ذلك في اتخاذ القرار رقم 3379 عام 1975 الذي عد الصهيونية شكلاً من أشكال التمييز العنصري، فضلاً عن الترحيب الليبي المستمر بدعم الدول الإفريقية بانضمام الدول الإفريقية إلى عضويتها، أو عند صدور قرارات لصالح البلدان التي ما زالت تحت السيطرة الاستعمارية[51].

---

(49) في الجلسة الافتتاحية لاجتماع الدورة الثلاثين للجنة التنسيق لتحرير إفريقية، السجل القومي، م8، 1977 ـ 1978، ص318.

(50) المصدر نفسه، ص318.

(51) لمزيد من المعلومات انظر: يونس، دور، ص118 ـ 126.

المجال الاقتصادي:

أدركت ليبيا أهمية الحياة الاقتصادية لشعبها، إذا ما أدركنا مسبقاً أن الأرض الإفريقية تزخر بالثروات الهائلة التي تحتاج إلى المشاركة والتعاون بين رأس المال والخدمات واليد العاملة الإفريقية، تلك المبادىء النابعة من منطلقات النظرية العالمية الثالثة، كما صرح بذلك الأخ العقيد في قوله إن: «الذي نقدمه باسم النظرية العالمية الثالثة، والجمهورية العربية الليبية لا تقدم الكلام النظري فقط بل تقدم المنهج العملي، تقدم منهجاً للنهوض بالاقتصاد الإفريقي مبنياً على المشاركة بين الإفريقيين أنفسهم، تشترك الأموال الإفريقية، والخدمات الإفريقية، والعامل الإفريقي لبناء إفريقية، وقد اقتنع عدد من الأقطار الإفريقية بهذا المنهج، وقامت المشاركة الآن بين ليبيا والنيجر وتشاد والصومال والجابون ومالي، وما زالت المحاولة جارية لكي يقتنع الإفريقيون بمنهجنا، لكي نستغل ثرواتنا ونستغل خاماتنا بأيدينا؛ لأن هناك ثروات هائلة ما زالت حتى هذا اليوم تنهب بواسطة الاستعمار الاقتصادي»[52].

ومن هذه المنطلقات بدأت دائرة العلاقات الاقتصادية الليبية الإفريقية تتسع وتأخذ مرحلة التنظيم والتقنين، فمنذ بداية عقد السبعينيات تم إبرام العديد من الاتفاقيات والمحاضر الثنائية، إذ بلغ عددها بين الأعوام 1970 و1977، 160 اتفاقية و150 محضراً، وهدفت جميعها إلى تحقيق التنمية الاقتصادية للدول الإفريقية على أساس المشاركة وتحقيق المنفعة المتبادلة بين الطرفين[53].

ولم يقتصر التعاون الثنائي بين ليبيا والدول الإفريقية على الاتفاقيات فحسب، بل تعداها إلى منح القروض التي بلغت حوالي (441) مليون دولار أمريكي، فضلاً عن تقديم الهبات النقدية والمساعدات العينية التي بلغت قيمتها (223) مليون دولار أمريكي، خصصت معظمها لدعم ميزانيات بعض الدول الإفريقية وتنمية المشاريع الزراعية والثروة المعدنية، ومقاومة التصحر، ناهيك عن المبالغ التي قدمت لتأسيس المدارس والمستشفيات، وتعبيد الطرق وبناء

---

(52) السجل القومي، م5، ص396.

(53) يونس، دور، ص205.

المساجد، بالإضافة إلى تأسيس الشركات والمؤسسات المصرفية المشتركة، التي بلغ عددها للأعوام 1970 ـ 1979 ستاً وعشرين شركة استثمار[54].

والمسألة المهمة والملفتة للنظر، هي الاتجاه الإيجابي الذي مارسته الجماهيرية في مجال التعاون الثنائي الاقتصادي مع الدول الإفريقية لكي لا تثار أية حساسية، فحاولت العمل قدر المستطاع على تحقيق العدالة في تقديم المساعدات للدول الإفريقية سواء كانت تلك الدول الواقعة في شرق القارة أم في غربها ووسطها، ولم تُعِرْ أهمية لطبيعة السكان العرقية أو الدينية، سواء كانوا مسلمين أم مسيحيين، وعلى هذا الأساس شملت المساعدات معظم الدول الإفريقية، وشدت الأفارقة جميعاً نحو الجماهيرية[55]، التي أصبحت أملهم في التغلب على معظم مشاكلهم الاقتصادية والاجتماعية.

وتأكدت أهمية الأهداف الاقتصادية للسياسة الليبية مع دول القارة الإفريقية في كلمة الأخ العقيد في أثناء حفل عشاء أقامه لرئيس جمهورية إفريقية الوسطى عام 1976، حيث قال: «إن نظام المشاركة بين دول العالم الثالث، وخاصة بين الدول الإفريقية، هو البديل عن الاحتكارات الاستعمارية»، وقال متفائلاً: «قد أثمرت سياسة المشاركة بين بلدينا وأدت إلى قيام عدد من الشركات، منها: الشركة الزراعية المشتركة، والشركة الصناعية التعدينية المشتركة، والشركة التجارية للتصدير والتوريد، والمصرف المشترك». واستطرد الأخ العقيد في كلمته قائلاً: إن المشاركة هذه لا بديل عنها لبلدينا لتعود بالنفع على البلدين، «وهذه هي الفلسفة التي نحن نطبقها الآن... ونحن بهذا التعاون المشترك والمثمر لا نبحث عن مزيد من الغنى والثروة، ولكن نرى هذا طريقاً لاستكمال حرية القارة الإفريقية. وقد آن الأوان للقارة الإفريقية أن تجهز على البقية الباقية من الاستعمار المتجسد في الاحتكارات الاقتصادية والاستعمارية»[56].

---

(54) المرجع نفسه، ص206.

(55) المرجع نفسه، ص206 ـ 207.

(56) كلمة الأخ العقيد في حفل عشاء لرئيس جمهورية إفريقية الوسطى بوكاسا بانجي، 17 أكتوبر 1976، العلاقات الدولية ص217.

وفي اجتماعات الدورة الثلاثين لمجلس وزراء خارجية الأقطار الإفريقية في 20 فبراير عام 1978 أكد الأخ العقيد على وجوب استكمال تحرير التراب الإفريقي في قوله: «إن الليبيين والليبيات يتحملون كل الأعباء المترتبة على وقوفهم وراء القضايا العادلة وتعهدوا في إعلان قيام سلطة الشعب في السنة الماضية بنصرة قضايا الحرية، والدفاع عنها في أي مكان من العالم، وحماية المضطهدين من أجلها»[57]. وانسجاماً مع هذا النهج تقدمت الجماهيرية باقتراح طلبت فيه من الدول الإفريقية المشاركة في عضوية لجنة التنسيق لتحرير إفريقية، وتسديد الأقساط المتأخرة إلى صندوق اللجنة المالية، لكيلا تتأخر في عملها. وأطلق الأخ العقيد صيحته المدوية حينما قال: فليرفع المستعمرون أياديهم عن إفريقية «ولتبق إفريقية للإفريقيين وليس لإفريقيا حلف إلا مع نفسها»[58].

وستلمس هذه السياسة التي سارت عليها ليبيا وما زالت تسير عليها من خلال الأمثلة العديدة التي سنضربها حول سياسة المشاركة وتقديم العون المادي للدول الإفريقية، بغض النظر عن موقعها أو ديانة أغلبية سكانها.

ففي منطقة غرب إفريقية تعاونت ليبيا مع 14 دولة وهي: غينيا كونكري، النيجر، السنغال، الجابون، غامبيا، سيراليون، غينيا بيساو، غينيا الاستوائية، ساوتومي ـ برنسيب، بنين، فولتا العليا، التوجو، الكونغو الشعبية، ومالي[59].

وسنتخذ النيجر مثالاً لهذا التعاون الذي بدأ بين الدولتين، منذ عام 1971 حيث تطورت العلاقات بينهما في مدة قصيرة، حتى بلغ عدد الاتفاقيات التي وقعت بينهما 21 اتفاقية، أبرزها اتفاقية الصداقة وحسن الجوار الموقعة في 19 فبراير عام 1971. كما أكد البيان المشترك الصادر عند التقاء القيادتين بطرابلس في 17 ـ 19 فبراير عام 1971[60]، على أن هدف ليبيا هو بذل الجهد من أجل إيجاد

---

(57) اجتماعات الدورة الثلاثين لمجلس وزراء خارجية الأقطار الإفريقية بطرابلس، 20 فبراير 1978، العلاقات الدولية، ص301.

(58) المصدر نفسه.

(59) انظر اتفاقية التعاون الثنائي بين توجو وليبيا، العلاقات الدولية، ص255.

(60) العلاقات الدولية، ص16.

تعاون مثمر بينها وبين الدول الإفريقية والإسلامية[61]، وتنوعت الاتفاقيات بعد عقد هذه الاتفاقية، فعقدت اتفاقية النقل الجوي، واتفاقيات إنشاء شركات مشتركة في مجال الزراعة والثروة الحيوانية والتعدين والتجارة والأيدي العاملة، وتناولت الاتفاقيات أيضاً تأسيس مصرف ليبي ـ نيجيري للتجارة الخارجية والتنمية، شاركت فيه ليبيا بنسبة 50٪ من رأس المال، فضلاً عن تقديم المساعدات المالية التي بلغ مجموعها مليار فرنك إفريقي، أنفقت على القطاع الصحي والشبابي، واستمر هذا التعاون يتنامى باطراد إلى أن توج في التاسع من ديسمبر عام 1974 بمعاهدة دفاع مشتركة بين البلدين[62].

أما التعاون الثنائي مع الدول الواقعة شرق إفريقية، فقد اتبعت ليبيا فيه السياسة ذاتها، المتمثلة في سياسة عقد الاتفاقيات الثنائية مع الدول الإفريقية وهي: أوغندا، بورندي، رواندا، مدغشقر، جزر القمر، أثيوبيا، موزمبيق، كينيا، زامبيا، ملاوي، زيمبابوي، تنزانيا، سيشل وموريشيوس.

وستكون أوغندا أنموذجاً لعلاقات التعاون بين ليبيا والدول الإفريقية، فقد أبرمت معها ست اتفاقيات اقتصادية في عام 1972، شملت هذه الاتفاقيات تأسيس مصرف مشترك للتجارة الخارجية والتنمية، وتقديم القروض لدعم الجانب الاقتصادي والمالي لأوغندا يضاف إليها اتفاقية ثقافية عقدت بينهما، فضلاً عن تقديم المساعدات المالية التي بلغت 11 مليون دولار أمريكي بهدف تأسيس مشاريع زراعية وصناعية[63].

وتطورت العلاقات الليبية مع دول وسط إفريقية وهي: إفريقية الوسطى، تشاد، الكاميرون، زائير (كونغو كنشاسا) ونيجيريا[64].

وإذا أخذنا الكاميرون أنموذجاً لهذا التعاون، نجد أنه تم منذ عام 1975

---

(61) السجل القومي، م2، 1971، ص250 ـ 207.

(62) يونس، دور، ص207 ـ 208.

(63) يونس، دور، ص215.

(64) العلاقات الدولية، ص22؛ انظر: السجل القومي، م2، ص275 ـ 277.

التوقيع على سبع اتفاقيات، شملت التعاقد على إنشاء الشركات الزراعية المشتركة والتعاون الاقتصادي الفني، وقدمت ليبيا لها قرضاً بمبلغ مليون دولار أمريكي لإنشاء مستشفى، إضافة إلى مبلغ 260 ألف دولار مساعدات اجتماعية[65].

ولم تستثن ليبيا دول جنوب القارة الإفريقية من اهتماماتها، فارتبطت مع العديد منها باتفاقيات مشتركة، حيث عقدت مع ليسوتو ثلاث اتفاقيات ثنائية تم التوقيع عليها عام 1974، تناولت الجوانب الاقتصادية والفنية والثقافية، وقدمت ليبيا لها المساعدات المالية التي زادت على 880 ألف دولار أمريكي لتغطية احتياجاتها الطبية[66]، فضلاً عن العلاقات الثنائية مع بتسوانا، وأنجولا.

وكان من نتيجة التعاون مع معظم دول القارة الإفريقية ـ بمختلف أجزائها، وفي مختلف المجالات ـ وضع حد للأساليب الاحتكارية التي كانت تمارسها الدول الغربية الصناعية في القارة الإفريقية، وتنشيط الحركة الاقتصادية عن طريق المؤسسات المصرفية والمشتركة، فدعت ليبيا الدول الإفريقية إلى اعتمادها على نفسها في استخراج المواد الأولية، ودعتها إلى تأسيس شركات النقل المشتركة، بهدف تصريف منتجات القارة بين دولها، والعمل على توفير فرص العمل لأعداد كبيرة من عمالها من خلال تأسيس الشركات المشتركة الزراعية والصناعية[67].

مساهمة ليبيا المالية في المؤسسات الدولية:

لم تكتف ليبيا بتقديم المساعدات المالية الثنائية، بل ساهمت بدورها في المؤسسات المالية الدولية الموجهة للتعاون مع دول القارة الإفريقية، ومن هذه المؤسسات البنك العربي للتنمية الاقتصادية في إفريقية، المؤسس عام 1973 بقرار من مؤتمر القمة العربي السادس المنعقد عام 1973، ساهمت فيه ليبيا بما

(65) يونس، دور، ص220.
(66) المرجع نفسه، ص221.
(67) المرجع نفسه، ص222.

يقارب من سدس رأس مال المصرف، ومصرف التنمية الإفريقي، المؤسس في عام 1963 برعاية اللجنة الاقتصادية للأمم المتحدة في إفريقية، بلغت نسبة مساهمة ليبيا فيه 12٪ من رأس مال المصرف، من مجموع مساهمات الأقطار العربية والإفريقية.

وشاركت ليبيا في العديد من المصارف والمؤسسات الممولة التي أنشئت بهدف التعاون الاقتصادي والتنمية في إفريقية، ومنها الشركة العربية الليبية للاستثمارات الخارجية، التي تم تأسيسها عام 1981، وحددت أهدافها، باستثمار الأموال الليبية خارج ليبيا، في مجالات الزراعة والصناعة والسياحة والنقل والصيد البحري، وغطت هذه الاستثمارات 48 دولة منها 22 في إفريقية، وساهمت ليبيا كذلك في المصرف العربي الليبي برأس مال قدره 20 مليون د.ل، وفي المصرف العربي الدولي برأس مال قدره 81.5 مليون دولار أمريكي[68].

وأقرت جامعة الدول العربية مع نهاية عام 1973 إنشاء الصندوق العربي للمعونة العينية للدول الإفريقية والعربية، حيث أسهمت ليبيا في إنشاء هذا الصندوق، كما أسهمت في العام 1973 بتقديم المساعدات المالية للدول الإفريقية المصابة بالقحط والجفاف.

كما ساهمت ليبيا في عدد من الصناديق والبنوك الدولية ومنها: صندوق النقد الدولي بحوالي 328 مليون دولار أمريكي، والصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي بحوالي 331 مليون دولار أمريكي، والبنك الدولي للإنشاء والتعمير بحوالي 196 مليون دولار أمريكي، والبنك الإسلامي للتنمية بحوالي 348 مليون دولار أمريكي، فضلاً عن الإسهامات الليبية في المؤسسة المصرفية العربية بحوالي 334 مليون دولار أمريكي[69].

لم تتوقف مشاركة ليبيا الاقتصادية عند مساندة الدول الإفريقية من خلال

(68) أحمد الجبير، العلاقات، ص180 ـ 183.

(69) يونس، دور، ص224.

عضويتها في جامعة الدول العربية فحسب، بل قدمت في ديسمبر عام 1973 مساعدات مالية، بناءً على توصية المجلس الاقتصادي للدول الإفريقية التي تعرضت للقحط آنذاك، فقدمت لكل من: فولتا العليا (مائتي ألف د.ل)، وتشاد (مائة ألف د.ل)، وموريتانيا (مائة ألف د.ل)، ومالي (مائة ألف د.ل)، فضلاً عن إرسال شاحناتها لنقل المواد الغذائية إلى الجهات المصابة بالجفاف في هذه الدول[70].

وتنفيذاً لقرارات مؤتمر القمة العربي ـ الإفريقي في آذار عام 1977، الذي وضع أسس التعاون السياسي والاقتصادي بين البلدان العربية والإفريقية، أقر تقديم المساعدات المالية للدول الإفريقية، وقد سددت الجماهيرية حصتها التي أقرها المؤتمر والتي بلغت مليوني دولار أمريكي[71].

في المجال الثقافي:

كان هدف ليبيا وما زال تعزيز التعاون الثنائي في جميع المجالات، ومنها تعزيز العلاقات الثقافية، وإحياء العلاقات التاريخية التي تربط العرب بالأفارقة، وأكدت هذه الحقيقة البيانات المشتركة التي صدرت بين ليبيا والدول الإفريقية، والتي تمثلت بالعمل على التنمية البشرية لشعوب القارة بواسطة البرامج الثقافية، وذلك بتقديم المنح الدراسية وإقامة المراكز الثقافية، والعمل على محاربة الوجود الأجنبي الذي اتخذ أشكالاً عدة للتعاون، وتقديم المساعدة في ظاهره، ولكنه كان في حقيقته محاولة تكريس الوجود الأجنبي. وأكدت ليبيا على إنتاج البرامج التي تنمي التعاون العربي ـ الإفريقي من خلال اللجنة الدائمة للتعاون العربي ـ الإفريقي، والإسهام في دعم المؤسسات الثقافية العربية ـ الإفريقية والدولية، وقامت ليبيا أيضاً بدعم البرامج التي تنفذها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، التي تهدف إلى إحياء العلاقات التاريخية العربية ـ الإفريقية.

---

(70) محبات إمام الشرابي، الوجود الإسرائيلي والعربي في إفريقية، دار المعارف، القاهرة، 1982، ص264.

(71) شربل زعرور، التعاون العربي الإفريقي، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1989، ص45.

ولتحقيق ذلك وقعت ليبيا على اتفاق مع المنظمة، عام 1977، وفيه نص على دفع مبلغ، خمسة ملايين دولار أمريكي لدعم البرامج الخاصة بنشر اللغة والثقافة العربية في إفريقية عن طريق، نشر معاجم إفريقية بحروف عربية، وجمع المخطوطات الإفريقية المكتوبة بالخط العربي، ورفد الجامعات الإفريقية بالمراجع والكتب الدينية، وتعريب التعليم في الدول العربية الإفريقية ذات الوضع الثقافي الخاص مثل جيبوتي والصومال، وإرسال الأساتذة والخبراء لتنظيم دورات في اللغة العربية، وتنظيم المؤتمرات للمتخصصين الأفارقة في الدراسات الدينية[72].

وقررت ليبيا في العام نفسه دعم منظمة اليونسكو بمبلغ 1,20,000 مليون دولار أمريكي لإخراج مشروع تدوين تاريخ إفريقية العام إلى حيز الوجود. تضمن هذا المشروع إصدار موسوعة تاريخ إفريقية العام من ثمانية مجلدات، باللغتين الإنكليزية والفرنسية، على أن تصدر لها طبعةً مترجمة إلى اللغة العربية واللغات الإفريقية مثل الهوسا والسواحلية واليوربا والفولانية[73].

وتعزز التعاون الثنائي بين ليبيا والدول الإفريقية في المجال الثقافي بالتوقيع على اتفاقيات ثقافية قدمت فيها ليبيا منحاً دراسية في جامعاتها للطلبة الأفارقة، فضلاً عن إنشاء عدد من المراكز الثقافية الإسلامية في عدد من الدول الإفريقية الواقعية في غرب القارة، وهي : السنغال، غينيا كوناكري، مالي، غامبيا، سيراليون، غينيا بيساو، بنين، الغابون، فولتا العليا، ساوتومي، برنسيب وتوجو، ولكي نؤكد ما ذهبنا إليه نقدم الاتفاقيات المعقودة بين ليبيا وغامبيا أنموذجاً، حيث قدمت لطلبتها 19 منحة دراسية في مختلف المراحل الدراسية، وقدمت دعماً مالياً لها بمبلغ 122.707 ألف د.ل لشراء كتب مدرسيه فضلاً عن تقديم مليون دولار أمريكي لشراء مستلزمات في مجال العمل الإذاعي، وتأسيس مسجدين بمبلغ 700.000 د.ل[74].

---

(72) يونس، دور، ص237.

(73) المرجع نفسه، دور، ص237.

(74) المرجع نفسه، ص238.

وتم إبرام معاهدات التعاون الثقافي مع تسع دول واقعة في شرق إفريقية، تم بموجبها تقديم المنح الدراسية والمساعدات العينية لسد نواقص المدارس والجامعات من الكتب والمعامل، وهي: بورندي، رواندا، أوغندا، جزر القمر، كينيا، مدغشقر، تنزانيا، موزمبيق وأثيوبيا. ومن بين هذه الدول تميزت أوغندا بحصولها على أعلى عدد من المنح الدراسية بموجب الاتفاقية الثنائية الموقعة بينهما عام 1972، حيث بلغ عدد المنح الدراسية 120 منحة في مختلف المستويات الدراسية في ليبيا، وتم دعم جامعة مكريري بعدد من المدرسين الليبيين، لتدريس اللغة العربية، وبمعمل لتعليم اللغة العربية(75).

أما على صعيد دول وسط إفريقية فالتعاون الثقافي تكلل بالنجاح وتحديداً مع تشاد، وإفريقية الوسطى، والكاميرون، ونيجيريا وزائير، إذ أبرمت ليبيا مع هذه الدول اتفاقيات ثنائية حصلت هذه الدول بموجبها على مساعدات عينية في مجال التعليم وتقديم المنح الدراسية(76).

وتم عقد اتفاقيات ثقافية مع كل من ليسوتو وأنجولا وبتسوانا الواقعة في جنوب إفريقية، ركزت على تقديم المنح الدراسية في الجامعات الليبية لطلبتها، وفي مؤسسات مراكز التدريب التقني والمصرفي وفي معاهد النفط(77).

وأجاب الأخ العقيد عن سؤال وجهته له صحيفة ليبراسيون الفرنسية حول مشكلة الثقافة في إفريقية وعن حجم المساعدات التي تقدمها ليبيا للدول فقال: «نحن لا ندعو إلى تعريب إفريقية، نحن نحترم الثقافات الإفريقية المحلية والأديان واللغات الإفريقية، نحن لا نفرض لغتنا وإلا لأصبحنا مستعمرين كأوروبا، نحن نعتبر كل هذه الأمور الأجنبية كشكل من أشكال الغزو سواء جاءت من أوروبا أم من غير أوروبا»(78).

---

(75) المرجع نفسه، ص239.

(76) انظر: كلمة الرئيس فرانسوا تومبلباي في رده على كلمة الأخ العقيد، 23 ديسمبر 1972، طرابلس، العلاقات الدولية ص34.

(77) يونس، دور، ص241.

(78) المصدر نفسه، ص303.

لم تألُ ليبيا جهداً في مقاومة أشكال الاستعمار الثقافية والسياسي في القارة الإفريقية وتحدث الأخ العقيد عن أسلوب فرنسا الاستعماري الجديد في اجتماع وزراء خارجية منظمة الوحدة الإفريقية المنعقد بتاريخ 15 نوفمبر عام 1982، «نحن نعارض بشدة اجتماع الدول الناطقة بالفرنسية بقيادة فرنسا، واستمرار هذا التقليد في كل سنة، لأنه يعتبر من وجهة نظرنا عاراً يلحق بهذه الدول المستقلة، وإهانة لرؤساء الدول المحترمين من الأشقاء الأفارقة، واستمراراً للاستعمار الفرنسي في شكل جديد... تبعية واضحة لا يستطيع أحد أن ينكرها... إلى درجة أن يصبح هذا العمل اجتماعاً سنوياً بين الدول الإفريقية الناطقة بالفرنسية وفرنسا، ويصبح متناقضاً مع سيادة هذه الدول واستقلالها، وتصبح بعد ذلك وكأنها لا زالت مستعمرة فرنسية»[79].

ولم يجامل الأخ العقيد حينما أظهر اهتمامه بالمواطن الإفريقي وحبه له في كل مكان عندما أكد في مداخلته عبر الأقمار الصناعية للمؤتمر السنوي للمسلمين السود بمدينة شيكاغو الأمريكية في 24 من فبراير عام 1985 قائلاً «أنتم امتداد لوطننا وقارتنا العظيمة إفريقية، لكم الأسبقية في كل شيء في أمريكا في ثروة أمريكا وسلطتها قبل البيض، ولكن لا تنسوا إخوتكم الهنود الحمر»[80].

الإسهام في تنمية الوجود الإسلامي في إفريقية:

كان ما زال، من ثوابت السياسة الليبية مساندة المسلمين ونصرتهم مادياً ومعنوياً، في كل مكان من دول العالم. وهذا يتطابق مع الدستور الصادر في 11 ديسمبر عام 1969، الذي نصت مادته الأولى على أن الإسلام دين الدولة، وترعى الحرية في إقامة الشعائر الدينية طبقاً للتقاليد المرعية[81].

---

(79) علي المنتصر فرفر، إفريقية، قضايا، مشكلات وطموحات، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر طرابلس، 1984، ص43.

(80) السجل القومي، م16، 1984 ـ 1985، ص409.

(81) جيب، ليبيا، ص25.

وحين نتابع زيارات الأخ العقيد إلى دول القارة الإفريقية وغيرها من بلدان العالم، منذ أوائل السبعينيات، نجد الإهتمام الكبير بمساندة الإسلام والمسلمين في كل مكان ومن ضمنها دول القارة الإفريقية، إذ لا تخرج كلماته المتبادلة مع رؤساء الدول، أو البيانات الختامية لتلك الزيارات عن هذا النطاق، مع استعداد ليبيا وتفانيها في تقديم المساعدات العينية والمادية من أجل نصرة الإسلام والمسلمين، ودعم انتشار اللغة العربية في إفريقية والعالم كله[82]، ولم يغفل العقيد أية مناسبة إفريقية إلا وأكد على أهمية نشر الإسلام في القارة، ففي كلمة له أثناء حفل عشاء أقيم له أثناء زيارته لجمهورية إفريقية الوسطى في 17 ـ 20 من أكتوبر عام 1976 قال: «من حق الإفريقيين أن يثوروا على الدين الذي فرض عليهم التفرقة العنصرية، من حق الإفريقيين أن يثوروا على الدين الذي اقترن وجوده بوجود الاستعمار، إن من حق الإفريقيين أن يعتنقوا الدين الذي يرفض التفرقة العنصرية بين الألوان. من حق الإفريقيين أن يعتنقوا الدين الذي يدعو للحرية، وهم يخوضون الآن معركة الحرية ضد الاستعمار العنصري، من حق الإفريقيين أن يعتنقوا الدين الذي يدعو للعمل، لأن إفريقية تزخر بالإمكانيات الضخمة التي تحتاج للعمل كي تتحرر القارة الإفريقية اقتصادياً[83].

وما تأسيس جمعية الدعوة الإسلامية في13 مايو عام 1972، إلا تأكيد للنهج الذي رسمته القيادة الليبية لنفسها لدعم الوجود الإسلامي في القارة الإفريقية وغيرها من قارات العالم، وإن من أبرز أهداف الجمعية التعريف بالقرآن الكريم والسيرة النبوية والعمل على نشر اللغة العربية أينما حلت أقدام رجالها، ولذا اهتمت الجمعية بإعداد الدعاة إعداداً يمكنهم من القيام بواجب الدعوة في معظم دول القارة الإفريقية، وطبيعي أن يزداد عدد معتنقي الإسلام[84]، حتى إن رئيسي جمهوريتي الغابون وإفريقية الوسطى أشهرا

---

(82) انظر: كتاب العلاقات الدولية والسجل القومي لمختلف السنين.

(83) السجل القومي، م7، ص211.

(84) محمد الزيادي، «جمعية الدعوة الإسلامية العالمية ـ نموذجاً ـ»، ندوة العلاقات العربية الإفريقية، جمعية الدعوة الإسلامية العاليمة، (د.ت)، ص326 ـ 327.

إسلامهما مع نائب رئيس المجلس العسكري ورئيس مجلس الوزراء، إضافة إلى نجل الرئيس وعدد من وزرائه[85].

وتتويجاً لتحقيق أهداف الجمعية وغاياتها تم تأسيس كلية الدعوة الإسلامية عام 1974، لتقوم بدورها في قبول الدارسين من أبناء القارة الإفريقية، والطلبة من أنحاء العالم، وإعدادهم ليكونوا مرشدين ودعاة للدين الإسلامي[86].

ومن بين أهداف الجمعية الأخرى تقديم الدعم المادي والمعنوي للجمعيات والمؤسسات الإسلامية؛ لمساعدتها في بناء الجوامع وإرسال الوعاظ والتشجيع المادي على أداء فريضة الحج، وتوزيع الكتب الدينية والمصحف الشريف، والعمل على دفع مرتبات الدعاة واستضافة المؤتمرات الدينية[87].

إعلان الاتحاد الإفريقي:

لقد كرس الأخ العقيد جهده وزياراته إلى الدول الإفريقية المجاورة منذ قيام الثورة، لكنها ازدادت وتركزت في عقد الثمانينيات من القرن العشرين، من أجل نصرة الإسلام والمسلمين والعمل الجاد نحو قيام الولايات المتحدة الإفريقية[88]، وتوجت جهوده هذه في إعلان الاتحاد الإفريقي في التاسع من أيلول عام 1999 في مدينة سرت، أثناء الاجتماع الذي دعا إليه الأخ العقيد، حيث أكد فيه على وجوب بحث سبل تعزيز منظمة الوحدة الإفريقية؛ لكي تواكب التطورات السياسية والاقتصادية والاجتماعية داخل القارة وخارجها، والعمل على تذكير الأجيال بالنضال البطولي لشعوب القارة؛ للتحرر والاستقلال، وتحقيق الكرامة الإنسانية، كما أكد البيان على المقترحات المهمة

---

(85) مينو فينيولو، القذافي ـ إسلام، نفط، تنظير، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، 1984، ص168 ـ 169.

(86) يونس، دور، ص242.

(87) المرجع نفسه، ص243، الزيادي، ص326.

(88) لمتابعة مسيرة الوحدة الإفريقية تاريخياً انظر: أمين إسبر، مسيرة الوحدة الإفريقية، دار الكلمة للنشر، بيروت، ط2، 1983.

التي قدمها الأخ العقيد، والتي تضمنت رؤية واضحة لإيجاد «قارة إفريقية قوية موحدة قادرة على التصدي للتحديات العالمية».

وجاء التأكيد الآخر في بيان تأسيس اتحاد إفريقي يتماشى مع الأهداف النهائية لمنظمة الوحدة الإفريقية وأحكام المعاهدة المؤسسة للجامعة الاقتصادية الإفريقية، وتأسيس برلمان عموم إفريقية بحلول عام 2000، وتم الاتفاق كذلك على ضرورة إقرار القانون الدستوري الرسمي بحلول عام 2001 وتصديقه في مؤتمر قمة غير عادي يعقد في مدينة سرت[89].

خاتـمة:

هناك حقائق لا بد من تثبيتها في ختام بحثنا هذا، منها أن ثورة الفاتح من سبتمبر أدركت أهمية الموقع الجغرافي للبلاد، الذي كان وما زال ذا تأثير كبير في توثيق العلاقات العربية ـ الإفريقية، فضلاً عن نجاح الدبلوماسية الليبية في توسيع دائرة علاقاتها الثنائية مع الدول الإفريقية، وقد اتضح ذلك في نجاح السياسة الليبية في فضح التماثل بين النظامين العنصريين في فلسطين وجنوب إفريقية.

وأثبت وقوف ليبيا عملياً بجانب حركات التحرر فاعليته، عندما قاد إلى النتائج الواضحة والسريعة لتصفية الاستعمار في القارة، وجاء كذلك استمرار تحريض الأخ العقيد المستمر؛ لإيقاظ همم المسلمين وتسخير إمكانياتهم المادية، لتحقيق نهضة إسلامية في القارة الإفريقية، من خلال إنشاء العديد من المراكز الإسلامية والمساجد ومدارس القرآن في دولها، والعمل على توفير الدعاة والمرشدين لنشر الإسلام في دولهم. فضلاً عن تكليل الجهود عملياً في تحقيق الاتحاد الإفريقي وإخراجه إلى النور.

---

(89) انظر: نص بيان إعلان الاتحاد الإفريقي.



الدكتور نوري شرينه

هو أبو عبد اللّه محمّد بن يحيىٰ بن هشام الخضراوي، نسبة إلى الجزيرة الخضراء بالأندلس، الأنصاري الخزرجي، عرف بابن البرذعيّ، وَبَرذَعَةُ بالدال والذال اسم بلدة بأقصى أذربيجان، فتحها سلمان بن ربيعة الباهلي في خلافة عثمان رضي الله عنه، ذكرها مسلم بن الوليد في قوله[1]:

قَبْرٌ بِبَرْذَعَةَ اسْتَسَرَّ ضَرِيحُهُ   خَطَرًا تَقَاصَرُ دُونَهُ الْأَخْطَارُ

وبردعة معرّب (بَرْدَهْ دَانْ) موضع السبي بالفارسية، نسب إليها عدد من الرجال، ولعلّ والده منسوب إلى هذه البلدة.

(*) تنظر ترجمته في بغية الوعاة 1/ 267.

(1) البيت من البحر الكامل وهو في تاج العروس 20/ 314.

وبرذع اسم رجل أنشد ثعلب[2]:

لَعَمْرُ أَبِيهَا لاَ تَقُولُ حَلِيلَتِي ... أَلاَ إِنَّهُ قَدْ خَانَنِي الْيَوْمَ بَرْذَعُ

وابرنذع للأمر: تهيأ له واستعدّ، وابرنذع أصحابه: تقدّمهم نادر؛ لأنّ مثل هذه الصيغة لا يتعدّى، والبردعة بالدّال والذال: الحلس الذي يلقى تحت الرحل، وخصّ بعض اللغويّين به الحجاز.

وذُكِرَ أنّ والدَ الخضراوي كان عالماً بالقراءات، أخذ عنه ابنه كما أخذ عنه الشلوبين[3].

وقد عكف الخضراوي على التعلّم حتّى صار رأساً في العربيّة، فمن شيوخه، إضافة إلى والده، ابن خروف[4] ومصعب[5] والرندي[6].

صنف الخضراوي في النحو والصرف والأدب[7]، من مصنفاته ثلاثة كتب في النحو تدور حول «الإيضاح» لأبي علي الفارسي هي: الإفصاح بفوائد الإيضاح، والاقتراح في تلخيص الإيضاح وشرحه، وغرد الإصباح في شرح أبيات الإيضاح، وكتابان في الصرف هما: فصل المقال في أبنية الأفعال، والنقض على الممتع لابن عصفور، وله نظم ونثر وتصرّف في الأدب.

ولئن كانت مصنّفاته لم تصل إلينا فقد وصل إلينا ما نقله عنه بعض النحاة: كابن هشام جمال الدين عبد اللّه بن يوسف النحوي صاحب المغني المتوفّى سنة 761هـ. وجلال الدين عبد الرحمن السيوطي صاحب همع الهوامع المتوفى سنة 911هـ.

فعندما تحدّث ابن هشام[8] عن الاسم المرفوع بعد الظرف والجارّ

---

(2) البيت من البحر الطويل لم يذكر قائله وهو في اللسان 1/ 370.

(3) أبو علي عمر بن محمد الإشبيلي المتوفّى سنة 645هـ.

(4) أبو الحسن علي بن محمد بن علي المتوفّى سنة 609هـ.

(5) مصعب بن محمد الخشني الأندلسي.

(6) أبو علي عمر بن عبد المجيد الرندي.

(7) البغية 1/ 267.

(8) المغني ص578 ـ 579.

والمجرور أورد له ثلاثة مذاهب:

المذهب الأوّل: كونه مبتدأ يخبر عنه بالظرف أو الجارّ والمجرور.

المذهب الثاني: كونه فاعلاً، وهو اختيار ابن مالك. وتوجيهه أنّ الأصل عدم التقديم والتأخير.

المذهب الثالث: وجوب أن يكون فاعلاً، وهو اختيار الخضراوي الذي نقله عن الأكثرين.

وجعل ابن هشام[9] من معاني الباء السببيّة، نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُم بِٱتِّخَاذِكُمُ ٱلْعِجْلَ﴾[10] وقوله عزّ وجلّ: ﴿فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنۢبِهِۦ﴾[11]. ومنه: لقيت بزيد الأسد، أي بسبب لقائي إيّاه. وقول الراجز[12]:

قَد سُقِيَتْ آبَالُهم بِالنَّارِ

أي إنّها يُخلّى بينها وبين الماء؛ بسبب ما وسمت به من أسماء أصحابها. والسيوطي[13] يذكر أنّ من معاني الباء: الكاف داخلة على الاسم، حيث أورد المثال الذي ذكره ابن هشام، وهو: لقيت بزيد الأسد، وأضاف عليه قوله: ورأيت به القمر، أي لقيت بلقائي إيّاه الأسد، أي شَبَهَهُ ـ كأنّه يريد أن يضيف ورأيت برؤيتي إيّاه القمر. ثم قال السيوطي: إنّ أبا حيّان خالف الخضراوي، في حين وافق ابن هشام أبا حيّان حيث قال (أي أبو حيّان): والصحيح أنّها للسبب، أي بسبب لقائه، وسبب رؤيته. فلم يظفر الخضراوي بمؤيد في هذه المسألة.

وحين تحدّث ابن هشام[14] عن «الواو» تكون علامة للجمع في لغة طيئ أو بلحارث أو أزد شنوءة، كالتاء علامة للتأنيث ـ عند الجميع ـ ومن ذلك

---

(9) المرجع السابق ص139.

(10) سورة البقرة، الآية: 54.

(11) سورة العنكبوت، الآية: 40.

(12) لم يعرف قائله وبعده: والنار قد تشفى من الأوارى. أي من العطش.

(13) ينظر الهمع 4/ 162.

(14) المغني ص480.

قوله تعالى: ﴿لَّا يَمْلِكُونَ ٱلشَّفَٰعَةَ إِلَّا مَنِ ٱتَّخَذَ عِندَ ٱلرَّحْمَٰنِ عَهْدًا﴾[15] حيث أعربت «الواو» في «يملكون» علامةً للجمع و«من» فاعل ـ نجده يذكر أنّ الخضراوي لا يجيز أن يكون «جاءوا زيد وعمرو وبكر» من هذه اللغة. ويردّه بحجّة أنّ قول غيره أولى.

وتحدّث السيوطي[16] عن ترخيم الاسم الثلاثي المتحرّك الوسط، فذكر أنّ الكوفيين إلا الكسائي ذهبوا إلى جواز ترخيمه، فيقال في«حكم»: يا حَكَ، قال (أي السيوطي): وهذا لم يرد به سماع، ولا يقبله قياس، وذكر أنّ الخضراوي نقل عن أبي الحسن الأخفش قولاً يفيد أنّ الفرّاء وجماعة أجازوا ترخيم الثلاثي المتحرّك الوسط، وخالفه قائلاً: أجاز أبو الحسن وحده ترخيم الثلاثي الساكن الوسط في حين منعه، بحجّة أنّه يبقى على حرفين، متحرّك فساكن في الوقف، فيلتبس بالأدوات، نحو: مِنْ وعَنْ، وأورد السيوطي مخالفة ابن بابشاذ[17] للخضراوي بأنّ الأخفش لم يكن وحده، وإنّما وافق الكوفيّين على ذلك.

والبصريّون يذكرون أنّ أقلّ ما يبقى عليه الاسم بعد الترخيم ثلاثة أحرف؛ لذا منعوا ترخيم الاسم الثلاثي سواء حرّك وسطه أو سكّن. وفي حديث: «كلّ مولود يولد على الفطرة حتّى يكون أبواه يهوّدانه أو ينصّرانه»[18] نقل السيوطي قول الخضراوي: إنّ حتّى بمعنى: «إلاّ أَنْ»، كأنّه قال: إلا أن يكون أبواه. . .، والمعنى: لكنّ أبواه يهوّدانه أو ينصّرانه. فرأي الخضراوي أنّ زمن الميلاد لا يتطاول فتكون «حتى» فيه للغاية، ولا كونه يولد على الفطرة علّته اليهوديّة والنصرانيّة فتكون «حتى» فيه للتعليل. ويرى ابن هشام[19] أن في الحديث

(15) سورة مريم، الآية: 87.

(16) الهمع 3/ 81.

(17) كان عليه أن يذكر مخالفة الخضراوي لابن بابشاذ لأن الأخير أسبق فقد توفّي عام 469هـ.

(18) للحديث روايات أخرى منها: فأبواه بدل حتّى يكون. . . . ومنها: ليس من مولود يولد إلاّ على هذه الفطرة حتّى يعبّر عنه لسانه، ومنها: حتّى يعرب عنه لسانه.

(19) ينظر المغني ص170.

حذفاً، أي يولد على الفطرة ويستمرّ على ذلك حتّى يكون. . . ، أي يهوديّاً أو نصرانياً.

ولم ينفرد الخضراوي بما رآه في «حتّى» بل شاركه ابن مالك وأبو البقاء العكبري: قال الشيخ محمد عبد الخالق عضيمة[20]: زاد الخضراوي وابن مالك وأبو البقاء معنى ثالثاً[21] لـ«حتّى» بمعنى: «إلاّ أنْ» وتحتمل بعض الآيات هذا المعنى[22].

وعن شروط المعطوف بحتّى نقل ابن هشام[23] قول الخضراوي: إنّ من شروطه أن يكون ظاهراً لا مضمراً، كما أنّ ذلك شرط مجرورها. قال ابن هشام: ولم أقف عليه لغيره. وإنّ من معانيها مرادفة «إلاّ» في الاستثناء، وهذا المعنى ظاهر من قول سيبويه في تفسير قولهم: «والله لا أفعل إلا أن تفعل»[24]، أي حتّى أن تفعل. وصرّح به الخضراوي وابن مالك، ونقله أبو البقاء[25] عن بعض اللغويين في قوله تعالى: ﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ﴾[26].

وعن صرف العَلَم الثلاثي الساكن الوسط أورد السيوطي[27] ما ذكره الخضراوي من أنّ أبا علي الفارسي قال: إنّ صرف العلم الثلاثي المؤنّث إذا كان ساكن الوسط أفصح من منعه من الصرف: وعلّق الخضراوي على قوله بأنّه لا يعلم أحداً قال هذا القول قبله. وهو غلط جليّ.

ولعلّ الخضراوي قد تأثّر برأي الزجّاج[28] الذي قال: لا يجوز إلاّ المنع؛

---

(20) دراسات لأسلوب القرآن الكريم، القسم الأول 2/ 136.

(21) الأول بمعنى: إلى والثاني بمعنى: كي.

(22) منها في: البقرة 55 ـ 120 ـ 191 ـ 221 ـ 222 ـ 230. والنساء 43 ـ 140. والأنعام 68. والرعد 66. وإبراهيم 80. والعنكبوت 59.

(23) ينظر المغني 170 و179.

(24) الكتاب 2/ 342.

(25) ينظر التبيان 1/ 99.

(26) سورة البقرة، الآية: 102.

(27) ينظر الهمع 1/ 108، 109.

(28) ينظر المرجع السابق 1/ 108.

لأنّ السكون لا يغيّر حكماً أوجبه اجتماع علّتين مانعتين، يعني العلميّة والتأنيث. ولم يتأثّر برأي سيبويه الذي يجوّز الأمرين[29]، الصرف والترك؛ لأنّ كليهما مسموع. وتابع ابن جنّي سيبويه على جواز الأمرين، غير أنه رجّح المنع. ورأي الفرّاء أنّه لا يجوز صرفه ـ ولو كان ساكن الوسط ـ إذا كان اسم بلدة كـ«فَيْد»[30] وما لم يكن جاز كـ«هِنْد». وعلّل ذلك بأنّهم يردّدون اسم المرأة على غيرها فيوقعونه على جماعة من النساء فلزمتها الخفّة، ولا يردّدون اسم البلدة لأنّهم لا يطلقونه على غيرها فلزمها الثقل.

وفي «كأنّ» نقل ابن هشام[31] عن الخضراوي وابن الخباز[32] قولهما: إنّ «كأنّ» حرف مركّب بإجماع اللغويّين، والأصل في «كأنّ زيداً أسد»، إنّ زيداً كأسد، ثمّ قدّم حرف التشبيه اهتماماً به، ففتحت همزة «إنّ»؛ لدخول الجارّ عليها. قال ابن هشام: وليس كذلك، والمخلّص عندي أن يدّعي أنّها بسيطة، ناسباً القول إلى بعض النحاة، دون أن يذكر واحداً منهم. وما قالاه لا يستبعد؛ لأنّ أصلها عند الخليل وسيبويه[33]: إنّ لحقتها كاف التشبيه، وصارت كلمة واحدة. ورأي المبرّد[34] أنّ «كأنّ» معناها التشبيه.

وعن تمييز «كم» الخبرية ذكر السيوطي[35] أنّ الفارسي والخضراوي ذهبا إلى أنّ تمييزها إذا نصب التزم فيه الإفراد؛ لأن العرب التزمته في كلّ تمييز منصوب عن عدد أو كناية، كـ«كم» الاستفهامية و«كأي» و«كذا». وردّ قولهما بأنّ ذلك فيما يجب نصبه، لا فيما يجوز نصبه وجرّه.

وتحدّث النحاة عن «لو» فذكر ابن هشام[36] أنّ من وجوه «لو» الامتناع،

---

(29) ينظر الكتاب 3/ 241.

(30) فيد: ماء، وقيل موضع، وقيل بلدة. ينظر تاج العروس مادّة (فيد) 8/ 514.

(31) ينظر المغني ص252.

(32) هو أحمد بن الحسين عالم في النحو واللغة والعروض والفقه وغيرها توفي سنة 637هـ، .

(33) ينظر الكتاب 3/ 151.

(34) ينظر المقتضب 4/ 108.

(35) ينظر الهمع 4/ 82.

(36) ينظر المغني ص337.

وأنّ النحاة اختلفوا في إفادتها له، وكيفيّة إفادتها إيّاه، ونقل عن الشلوبين أنّها لا تفيده بوجه؛ لأنّها لا تدلّ على امتناع الشرط ولا على امتناع الجواب، بل تدلّ على التعليق في الماضي كما دلّت «إنْ» على التعليق في المستقبل، ولم تدلّ بالإجماع على امتناع ولا ثبوت. وما نقله عن الشلوبين نقل مثله عن الخضراوي. ثم قال ـ أي ابن هشام ـ: إنّ الذي قالاه كإنكار الضروريات، إذ فهم الامتناع منها كالبديهي، فإنّ كلّ من سمع «لو فعل» فهم عدم وقوع الفعل من غير تردّد، ولذا يصحّ في كلّ موضع استعملت فيه أن تعقبه بحرف الاستدراك. ودافع السيوطي[37] عن الشلوبين والخضراوي فقال: لو كان من مدلولها الامتناع ما أغفله سيبويه في بيان معناها.

وممّا أضافه ابن هشام[38] أنّ «لو» تكون للتمني، وذكر أنّ الخضراوي شاركه ابن الضائع فقالا: هي قسم برأسها، لا تحتاج إلى جواب كجواب الشرط، ولكن قد يؤتى لها بجواب منصوب كجواب «ليت»، وأنّ غيرهما من النحويين قالوا: هي «لو» الشرطيّة أشربت معنى التمنّي، بدليل أنّهم جمعوا لها بين جوابين، جواب منصوب بعد الفاء، وجواب باللام، قال الشاعر[39]:

فَلَوْ نُبِشَ الْمَقَابِرُ عَنْ كُلَيْبٍ فَيُخْبَرَ بِالذَّنَائِبِ أَيُّ زِيرِ
بِيَوْمِ الشَّعْثَمَيْنِ لَقَرَّ عَيْنًا وَكَيْفَ لِقَاءُ مَنْ تَحْتَ الْقُبُورِ

وذكر أبو حيّان[40] أنّ الزمخشري يجيز أن تكون «لو» للتمنّي، وأن تكون الامتناعية في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا۟ رُءُوسِهِمْ﴾[41] وردّه[42] بقوله: هي التي لما كان سيقع لوقوع غيره، والجواب محذوف. وهو رأي

(37) ينظر الهمع 4/ 345.
(38) ينظر المغني ص351، 352.
(39) البيتان من الوافر وهما للمهلهل بن ربيعة في رثاء أخيه كليب.
(40) ينظر البحر 8/ 434، 435.
(41) سورة السجدة، الآية: 12، وينظر الكشاف 3/ 242.
(42) ينظر البحر 8/ 435.

سيبويه[43]، يعني أنّها شرطيّة، وأورد للزمخشري مثالاً آخر لمجيء «لو» للتمنّي في نحو: لو تأتيني فتحدّثني. وردّه في هذه المرة ابن مالك[44] بقوله: إن أراد به الحذف، أي وددت لو تأتيني فتحدّثني فصحيح، وإن أراد أنّها موضوعة للتمنّي فغير صحيح، وهي لو المصدريّة أغنت عن فعل التمنّي.

وختاماً للتعريف بهذه الشخصية أقول: إن الخضراوي قد تأثر بآراء سيبويه وأبي إسحاق الزجاج وأبي علي الفارسي وابن الخباز والشلوبين، وتأثّر به ابن الضائع وابن مالك وأبو البقاء العكبري وابن هشام والسيوطي وغيرهم.

ثبت مصادر البحث ومراجعه

1 ـ **البحر المحيط** لأبي حيّان، مكتبة الإيمان، بريدة السعودّية.

2 ـ **بغية الوعاة للسيوطي**، تحقيق: (محمد أبو الفضل إبراهيم) المكتبة العصرية بيروت.

3 ـ **تاج العروس للزبيدي**، تحقيق: عبد الكريم العزباوي، مطبعة الكويت 1967.

4 ـ **التبيان في إعراب القرآن للعكبري**، تحقيق: البجاوي، دار الشام للتراث بيروت.

5 ـ **دراسات لأسلوب القرآن الكريم** لمحمد عبد الخالق عضيمة، دار الحديث، المركز الإسلامي للطباعة.

6 ـ **الكتاب لسيبويه**، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، عالم الكتب بيروت.

7 ـ **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل** للزمخشري، دار المعرفة، بيروت.

8 ـ **لسان العرب** لابن منظور، دار صادر بيروت.

9 ـ **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب لابن هشام**، تحقيق وتعليق: مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، ومراجعة: سعيد الأفغاني دار الفكر طبعة 6، 1985م (إفرنجي).

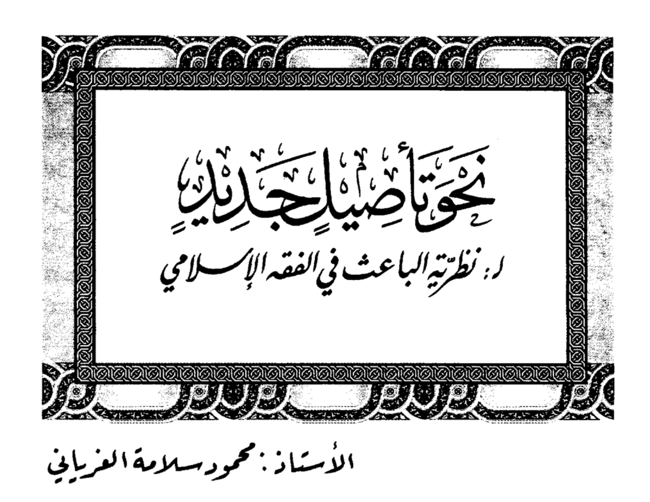
10 ـ **المقتضب للمبرّد**، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت.

11 ـ **همع الهوامع (شرح جمع الجوامع في علم العربية)** للسيوطي، تحقيق وشرح عبد السلام هارون وعبد العال سالم مكرم مؤسسة الرسالة بيروت، طبعة 2. 1987م (إفرنجي).

---

(43) الكتاب 4/ 224.

(44) لم أعثر على قوله فيما اطّلعت عليه من كتبه، وهو في البحر 8/ 435، وفي المغني 352، وفي المجيد سورة السجدة. من الآية 12.



الأستاذ: محمود سلامة الغرياني

يعد الباعث على التعاقد من أهم الموضوعات المكونة لنظرية العقد في أي تنظيم قانوني للمعاملات المدنية، وقد أدت تلك الأهمية إلى إفراد الباعث على التعاقد بنظرية خاصة ـ ضمن نظرية العقد ـ صاغها القانون الوضعي متأخراً، بعد أن كان الفقه الإسلامي قد نص على فروعها وجزئياتها منذ قرون طويلة، وإن كان لم يؤلف بين أفرادها في نظرية عامة على النحو الذي انتهجه القانون الوضعي المعاصر.

وقد أخذ القانون المدني في أغلب الدول العربية بالنظرية اللاتينية التي تجعل من مشروعية الباعث على التعاقد ركناً من أركان العقد، فهل يعد هذا الأخذ مخالفاً للمشروعية الإسلامية العليا؟ أو أنه عودة ـ غير مقصودة ـ للأصول

الإسلامية من خلال المصدر الغربي المذكور؟ لا بد من الإشارة هنا إلى أنه لم تَخْلُ الدراسة المقارنة بين المنهج الإسلامي والمنهج الوضعي في التقنين، من بحث عن الأصول الإسلامية لهذه المسألة، غير أن ما لاحظته هو اتخاذ تلك البحوث مسلكاً بعيداً عن الصواب ـ في اعتقادي ـ يتمثل في محاولة إلباس الفقه الإسلامي لباس هذه النظرية بحذافيرها، مما أدى إلى التسرع في فهم بعض النصوص الفقهية المتعلقة بالموضوع، أو إلى التسرع في تفسير التشابه بين نصوص الفقه الإسلامي والقانون الوضعي.

ومن أجل الوصول إلى التأصيل الأقرب للصواب في هذه القضية، ستتم دراسة الباعث على التعاقد في الفقه الإسلامي من خلال مدارسه الفقهية المتنوعة، على أن يسبق ذلك تعريف سريع بمنهج القانون الوضعي في الموضوع، كما أن المكانة التي وضع فيها القانون الوضعي الباعث على التعاقد بعده ركناً من أركان العقد، تحتاج إلى استجلاء موقف الفقه الإسلامي منها، مع ضرورة إيضاح سبق الفقه الإسلامي في هذا المجال من ناحيتي: الصياغة، والجدوى.

أولاً ـ الباعث على التعاقد في القانون الوضعي:

ـ مفهوم الباعث:

الباعث غير المشروع هو «الدافع الذي يحرك إرادة المنشيء للتصرف إلى تحقيق غرض غير مشروع»، وهو وسيلة احتياطية لإبطال التصرفات التي ظاهرها الجواز، ويقصد بها الوصول إلى غاية غير مشروعة[1].

والخاصية الأساسية في الباعث هي انفصاله عن التصرف، فهو شيء

---

(1) المقصود بكون السبب غير المشروع وسيلة احتياطية لإبطال العقد: أن لا يكون هناك وسيلة أخرى لإبطال العقد، فإذا كان العقد باطلاً من الناحية الفنية فإنه لا داعي للبحث عن الباعث؛ ولكن يُبحث عن الباعث عندما يكون العقد مستوفياً لجميع أركانه وشروطه، ويراد به تحقيق نتائج غير ما شرع لأجلها العقد. انظر نظرية الباعث في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي (35).

خارجي عن العقد[2]، بمعنى أن التصرف يعد تامّاً بغض النظر عن البواعث الدافعة للقيام به؛ فالقرض هو عقد بين المقرض والمقترض، فيه إيجاب وقبول ومحل وعاقدان، فهو تصرف قانوني تام، بغض النظر عن الدافع المحرك لإنشاء هذا العقد فقد يكون رغبة في إعانة، أو سعيا لإتمام منزل، أو تسهيلاً للعب القمار؛ وهي دوافع منفصلة عن العقد[3] ذاته.

والتشريعات الوضعية الحديثة تنقسم في أخذها بالباعث إلى قسمين:

- قسم يعتد بالباعث على التعاقد، ويعده ركناً من أركان العقد، وهو القانون اللاتيني الفرنسي، والقوانين التابعة له، وهي أغلب قوانين البلاد العربية.
- وقسم لا يعتد بالباعث على التعاقد ما لم يكن جزءاً من التعبير عن الإرادة[4]؛ أي ما لم يذكر الباعث في صيغة العقد، وهو القانون الجرماني.

أولاً: نظرية الباعث في مدرسة القانون اللاتيني: ـ

مرت نظرية السبب أو الباعث في هذه المدرسة بمراحل مختلفة، ولم تصل إلى الاعتداد بالسبب الباعث على التعاقد إلا في المرحلة الأخيرة، حيث أطلق عليها اسم «النظرية الحديثة في السبب».

والمعروف أن أساس معظم القوانين المدنية العربية هو القانون المدني الفرنسي، وقد أخذت هذه القوانين بنظرية السبب بنفس الطريقة التي انتهجها القانون الفرنسي، فقانون نابليون نص في المواد 1131، 1132، 1133 على السبب فيما سمي بالنظرية التقليدية في السبب، تقول المادة 1131: الالتزام لا ينتج أي أثر إذا لم يكن مبنياً على سبب، أو كان مبنياً على سبب غير صحيح، أو على سبب غير مشروع؛ وتقول المادة 1132: الاتفاق يكون صحيحاً ولو لم يذكر سببه؛ والمادة 1133: السبب يكون غير مشروع إذا حرَّمه القانون، أو إذا كان

---

(2) يعبر الفقهاء المسلمون عن ذلك بقولهم: «خارج عن ماهية العقد».

(3) انظر: نظرية الباعث في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي (113، 114، 120).

(4) انظر مصادر الحق (4/ 33).

مخالفاً للآداب أو للنظام العام، وهو عين ماأخذ به القانون المدني المصري في مراحله المختلفة منذ بدايات هذا القرن، ثم تبعته معظم القوانين العربية الأخرى[5]، وفي القانون المدني الليبي تقول المادة 136: «إذا التزم المتعاقد لسبب غير مشروع كان العقد باطلاً»، ويقصد بالسبب غير المشروع: الباعث الذي يكون مخالفاً لنصوص القانون أو للنظام العام والآداب[6].

تطبيقات قضائية على الباعث غير المشروع في مختلف العقود[7]:

1 ـ بيع أو إيجار أو هبة منزل بقصد إدارته للدعارة، أو للقمار، أو إقراض مال لهذا الغرض.

2 ـ بيع منزل لشخص عنده وديعة لحمله على أن يسلمه الوديعة المذكورة.

3 ـ اتفاق البائع والمشتري على ذكر ثمن صوري للصفقة أقل من الثمن الحقيقي لتخفيض رسوم التسجيل.

4 ـ الهبة بقصد إيجاد علاقة غير شريفة مع امرأة، أو لاستبقائها، أو لإعادتها؛ فتبرُّع الخليل لخليلته باطل في القضائين الفرنسي والمصري.

5 ـ التبرع المقرون بشرط غير مشروع إذا كان الشرط غير المشروع هو الباعث على التبرع.

ضابط الباعث غير المشروع:

الباعث على التعاقد لا يمكن ضبطه على وجه التحديد[8]، ولذا من الواجب أن ينظر في ضابط يكون علامة على وجود باعث معين أو عدم وجوده، من أجل إبعاد التعامل عن التزعزع والقلق؛ والنقطة المتفق عليها هي أن جهل المتعاقد الآخر بالباعث غير المشروع، يمنع إبطال العقد بسبب هذا الباعث؛

---

(5) انظر الوسيط (1/ 514)، نظرية الباعث (123، 125، 129).

(6) الوسيط (1/ 497)، نظرية الباعث (38).

(7) انظر الوسيط (1/ 500، 517)، نظرية الباعث (121)، وجميع الوقائع المذكورة تم إبطالها بأحكام قضائية في فرنسا ومصر.

(8) يقول الشاطبي: «القصد لا ينضبط في نفسه لأنه من الأمور الباطنة»: الموافقات 2/ 361.

وإلا استطاع أي متعاقد أن يتخلص من التزاماته بدعوى أن الباعث له على التعاقد من شأنه أن يجعل العقد باطلاً[9].

أما إذا كان المتعاقد الآخر عالماً بالباعث غير المشروع، فقد اختلف الشُّراح حول مدى العلم الكافي لإبطال العقد:

- فمن قائل بأن مجرد العلم من المتعاقد الآخر بالباعث غير المشروع كاف لإبطال العقد، ومثال ذلك أن المقترض للنقود من أجل المقامرة بها يكون صديقاً للمقرض، وقد علم المقرض بغرضه دون قصد تمكينه من المقامرة، فمن الممكن إبطال القرض بناء على الباعث غير المشروع. وهو رأي «جوسران» في المعاوضات؛ دون التبرعات.
- وهناك من يشترط أن يكون الطرف الآخر مساهماً في الباعث الذي دفع الطرف الأول إلى التعاقد، ولو لم يصل لدرجة الاتفاق معه، وصورته أن يكون المقرض مرابياً يستثمر ماله في إقراض المقامرين.
- ورأي ثالث يشترط أن يكون الطرف الآخر متفقاً على الباعث غير المشروع مع الطرف الأول؛ وصورة ذلك أن يكون المقرض هو الشخص الآخر الذي يقامر المقترض معه، فيتفقان على القرض للاستمرار في المقامرة، فالاتفاق وحده هو الذي يدخل الباعث في دائرة التعاقد عند هذا الرأي.

وقد أخذ القضاء الفرنسي بمعيار العلم من المتعاقد الآخر بالباعث غير المشروع الذي دفع المتعاقد الأول للتعاقد.

ويوجد رأي غريب يقول بالاعتداد بالباعث حتى لو لم يعلمه المتعاقد الآخر، إغراقاً منه في وجوب إخضاع التعامل لقواعد الأدب[10].

ثانياً: نظرية الباعث في القانون الألماني:

ينطلق القانون الألماني من أن الباعث على التعاقد لا يلتمس خارج التعبير

---

(9) الوسيط (1/ 449، 516).

(10) انظر الوسيط (1/ 499) الهامش رقم1، نظرية الباعث (121 ـ 123، 244).

عن الإرادة؛ فليس للسبب وجود مستقل عن التعبير، فالقاضي «لا يستطيع أن يجاوز ما تضمنه التعبير إلى النيات الداخلية الذاتية لكل من المتعاقدين، فإن هذا يهدد استقرار التعامل تهديداً بليغاً، فتتزعزع العلاقات بين الناس، فلا يصح ـ إذاً ـ الاعتداد بالباعث إذا لم يتضمنه التعبير، حتى ولو كان هذا الباعث معروفاً من المتعاقد الآخر[11].

ثانياً ـ الباعث على التعاقد في الفقه الإسلامي:

الحديث على دور البواعث والمقاصد في الشريعة الإسلامية، هو حديث على البديهيات والضرويات، فجميع أعمال الإنسان وأقواله في الإسلام توزن بميزان المقصد الذي انبثقت منه؛ وقد عبر المحققون من فقهاء الشريعة الإسلامية عن ذلك في كل مناسبة، ويمكن الاستشهاد ببعض مقولاتهم التي تعد أفضل تعبير عن مكانة البواعث والمقاصد في تصرفات الإنسان ومنها العقود والالتزامات.

يقول ابن تيمية وتبعه في عبارته تلميذه ابن القيم: «قاعدة الشريعة التي لا يجوز هدمها: أن المقاصد معتبرة في التصرفات والعقود والعبارات، كما هي معتبرة في التقربات والعبادة، فيجعل الشيء حلالاً أو حراماً أو صحيحاً أو فاسداً، أو صحيحاً من وجه فاسداً من وجه»، «وكل من قصد بالعقد غير المقصود الذي شرع له ذلك العقد، بل أراد به شيئاً آخر أراد أن يتوسل بالعقد إليه فهو مخادع»[12].

ويقول الشاطبي: «كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل»[13].

وتقول المادة الثانية من مجلة الأحكام العدلية: «الأمور بمقاصدها، يعني

---

(11) مصادر الحق في الفقه الإسلامي (4/ 42).

(12) انظر الفتاوي الكبرى (3/ 141)، وانظر أيضاً ص366، وانظر أعلام الموقعين (3/ 84 119، وغيرها)، وانظر قواعد الأحكام (2/ 143): «كل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده باطل».

(13) الموافقات (2/ 333).

أن الحكم الذي يترتب على أمر يكون على مقتضى ما هو المقصود من ذلك الأمر».

ويقول الغزي في شرحها: «إن الصور الحسية التي توجد في الخارج لأي أمر من الأمور لا تأخذ حكماً شرعياً بالاستناد إلى محسوسيتها فقط، بل للانضمام للمقصد والغرض الذي هو الحامل على إيقاع تلك الصورة وإحداثها»[14].

أدلة الاعتداد بالباعث في العقود:

1 ـ قال تعالى: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾[15].

2 ـ قال تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِتَعْتَدُوا﴾[16] وقال أيضاً عن المطلقات: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا﴾[17].

ووجه الاستدلال: أن الله سبحانه، نهى الزوج أن يستعمل حق المراجعة لزوجته لا لغرض سوى الإضرار بزوجته[18].

3 ـ قال تعالى: ﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ﴾[19]، ومن صور الوصية للإضرار: الوصية بالثلث، أو بما دونه لأجنبي قصداً إلى الإضرار بالورثة، فهذه الصورة مشروعة في ذاتها لكن تلبُّسها بقصد الإضرار جعلها محرمة، ومردودة عند بعض الفقهاء.

---

(14) شرح مجلة الأحكام لمحمد سعيد الغزي (1/ 8)، نقلها عنه الدريني في كتابه: التعسف في استعمال الحق، ص206.

(15) سورة المائدة، الآية: 3، وقد تكرر هذا النهي في مواضع أخرى.

(16) سورة البقرة، الآية: 229.

(17) سورة البقرة، الآية: 226.

(18) انظر: نظرية التعسف في استعمال الحق، للدريني (102)، وفي (104): حكم الرجعة بهذا الباعث.

(19) سورة النساء، الآية: 12 وانظر الفتاوي الكبرى (3/ 142)، ونظرية التعسف للدريني (109 ـ 112).

4 ـ قال رسول الله ﷺ: **«إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرىء ما نوى»[20]، الخ الحديث.**

والمعنى: إن الأعمال مرتبطة بالنيات ومعتبرة بها، وقد نتج عن هذا الحديث ظهور قاعدة فقهية تعد أوسع القواعد وأشملها هي قاعدة «الأمور بمقاصدها»[21].

وإذا كانت النية لفظاً عاماً يجمع في ثناياه عنصرين يكونان الحركة الإرادية وهما: النية المباشرة، والنية غير المباشرة، أو ما سمي بالنية النفسية، والنية الأخلاقية، (فالنية المباشرة هي العمل، والنية غير المباشرة هي الغاية التي يتطلع إليها الإنسان من العمل)؛ فإن الحديث الشريف في نهايته يشير بوضوح إلى النية بمعنى الباعث، وهو قوله: «فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه»، ففي هذا القول إشارة صريحة إلى أن المراد بالنيات: البواعث على الأعمال[22].

5 ـ قال رسول الله ﷺ: **«لعن الله الخمر وشاربها وساقيها وبائعها ومبتاعها وعاصرها ومعتصرها وحاملها والمحمولة إليه وآكل ثمنها»[23].**

ووجه الدلالة أن النبي ﷺ لعن عاصرها ومعتصرها ومعلوم أنه إنما يعصر عنباً، فيصير عصيراً، ثم بعد ذلك قد يخمر وقد لا يخمر، ولكن لما كان قصده تصيير العصير خمراً استحق اللعنة، فثبت أن عصير العنب لمن يتخذه خمراً محرم، فتكون الإجارة عليه باطلة والأجرة محرمة، فعلم أن الاعتبار في العقود بحقائقها ومقاصدها، دون ظواهر ألفاظها وأفعالها[24].

---

(20) رواه البخاري أول الصحيح، ومسلم ومالك في الموطأ برواية محمد بن الحسن.

(21) انظر الأشباه والنظائر للسيوطي (9 وما بعدها).

(22) انظر دستور الأخلاق في القرآن (474).

(23) المستدرك 2/ 31.

(24) انظر: الفتاوي الكبرى (3/ 143)، إعلام الموقعين (3/ 83، 139).

6 ـ قال رسول الله ﷺ: **«من حبس العنب أيام القطاف حتى يبيعه من يهودي أو نصراني، أو ممن يتخذه خمراً فقد تقحم النار على بصيرة»**[25].

7 ـ عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: «نهى رسول الله ﷺ أن يبيع حاضر لباد»[26]؛ أي نهى الحاضر العالم بالسعر أن يتوكل للبادي الجالب للسلعة، مع أن جنس الوكالة مباح، لما في ذلك من زيادة السعر على الناس[27].

8 ـ قاعدة سد ذرائع الفساد: وهي التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة، فالعقد الذي أقره الشارع مصلحة، ولا يجوز أن يستخدمه الإنسان للوصول إلى ما يخالف مقاصد الشارع وأحكامه، والوسيلة لا تشرع عند ظن عدم ترتب المقصود عليها[28].

9 ـ قاعدة منع الحيل: وقد عرَّفها الشاطبي بأنها: تقديم عمل ظاهر الجواز، لإبطال حكم شرعي، وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر، فمآل الحمل فيها: خرم قواعد الشريعة في الواقع»[29].

تطبيقات[30] من المذاهب المختلفة على البواعث غير المشروعة في العقود:

- بيع العنب أو هبته لمن يعصره خمراً، أو بيع الأقداح لمن يشرب فيها الخمر.

---

(25) رواه الطبراني في الأوسط بإسناد حسن، وأخرجه البيهقي في شعب الإيمان، انظر بلوغ المرام لابن حجر العسقلاني مع شرحه سبل السلام للأمير الصنعاني 2/ 351، وانظر نيل الأوطار 5/ 174. وانظر الفتاوي الكبرى (3/ 144)، إعلام الموقعين (3/ 83)، وفي مجمع الزوائد 4/ 93: فيه عبد الكريم بن عبد الكريم، حديثه يدل على الكذب.

(26) الموطأ في البيوع، 1189.

(27) انظر: الطرق الحكمية 308، نقلاً عن التعسف في استعمال الحق للدريني، ص144.

(28) انظر الموافقات (4/ 199)، نظرية التعسف في استعمال الحق (181).

(29) انظر الموافقات (4/ 201)، نظرية التعسف في استعمال الحق للدريني (202)، نظرية الباعث (198).

(30) انظر هذه الأمثلة في: مجموع الفتاوي (30/ 194)، (29/ 299)، الفتاوي الكبرى (3/ 257 162، 398)، إعلام الموقعين (3/ 151، 125، 138، 139)، المحلى (9/ 29)، المغني (4/ 223)، نيل الأوطار (5/ 187)، المعاملات أحكام وأدلة (230).

- بيع الأرض لمن يبني عليها كنيسة، أو خمارة، أو مأوى للفجور والفساد.
- بيع الخشب لمن يصنع منه صليباً، أو آلات لهو محرمة.
- بيع النحاس لمن يعمل منه ناقوساً لكنيسة.
- بيع الحرير والذهب للرجل الذي يلبسهما.
- بيع أو كراء الملابس الفاضحة أو الحلي لمن تتزين به زينة محرمة.
- بيع الأشرطة أو الأجهزة لمن يعلم أنه لا يستعملها إلا في محرم.
- بيع السلاح أو هبته أو إعارته للكفار؛ أو لأهل الفتنة؛ أو لقطاع الطرق.
- بيع بعض النصاب أو هبته أو إقراضه قبل تمام الحَوْل لإسقاط الزكاة.
- الجمع بين متفرق خشية من الزكاة.
- الهبة من المدين للدائن المقرض.
- الهبة للقاضي من أجل الحصول على محاباة.
- إقراض الغير لإقامة علاقات غير مشروعة.
- شراء الدين أو أداؤه تطوعاً، إذا كان الباعث هو الإعنات لا الإرفاق(31).

آراء المذاهب المختلفة في المسائل المذكورة:

الحنفية(32):

يكره تحريماً بيع السلاح لأهل الفتنة، وبيع الأمرد للفاسق، وبيع المصحف للكافر، لكن البيع صحيح.

(31) انظر مختصر خليل مع المواق 5/ 102، الخرشي والعدوي 6/ 25، الدسوقي 3/ 334، وانظر المحلى 11/ 372.

(32) انظر البدائع (5/ 135، 232)، الدر المختار (4/ 299، 298، و3/ 432، و5/ 273)، رد المحتار في المواضع السابقة، الزيلعي (5/ 125) نقلاً عن نظرية الباعث، ص206، مختصر الطحاوي (280)، نقلاً عن مصادر الحق في الفقه الإسلامي (4/ 62)، الفتاوى الهندية (5/ 416)، الفتاوى البزازية بهامش الفتاوى الهندية (5/ 125)، الاختيار لتعليل المختار 4/ 162.

وهذا التحريم عند الحنفية سببه الإعانة على الإثم والعدوان، وهو يقتصر على الحالات التي تقوم فيها المعصية بعين الشيء المتعامل فيه، أما ما لا تقوم المعصية بعينه، بل بعد تغيُّره، فالتعامل فيه جائز، ولو كان الباعث غير مشروع، وهذا ينطبق على بيع العصير للخمار، وبيع الخشب لمن يصنع منه آلات اللهو، وبيع الحديد للباغي الذي يصنع منه سلاحاً لحرب المسلمين.

وهكذا يتضح أن تفريق الحنفية بين ما تقوم المعصية بعينه، وبين ما لا تقوم هو فقط من أجل الحكم بالحرمة أو عدمها؛ أما الصحة فهي أمر متفق عليه في القسمين[33].

كما يبدو أنهم لم يجعلوا للعلم اليقيني بالباعث تأثيراً في العقد[34]، كما

---

(33) فقد قالوا عن بيع القرد لأجل التمسخر به: إنه وإن كان حراماً لا يمنع بيعه، بل يكره، كبيع العصير، انظر الدر المختار (4/ 297).

(34) حاولت بعض الدراسات الحديثة في إطار بحثها عن جذور نظرية الباعث في الفقه الإسلامي أن تستخلص القاعدة العامة في الموضوع عند كل مذهب على حدة، وفي إطار تصنيفها لموقف الفقه الحنفي وصفته بأنه يعتد بالباعث إذا تضمنته صيغة العقد صراحة أو أمكن استخلاصه من طبيعة محل العقد، مثل الاستئجار على النوح والملاهي، واستئجار المسلم ذمياً لبيع الخمر، وإجارة الإماء للزنا، انظر: مصادر الحق (4/ 56 ـ 61)، التعسف في استعمال الحق للدريني (212 ـ 214)، نظرية الباعث (204 ـ 207).

ولكن يبدو لي أن في هذا التناول قصوراً يتضح في النقاط التالية:

أ ـ الخلط بين محل العقد، والباعث على العقد، حيث يلاحظ أن أكثر الجزئيات المستشهد بها يختل فيها ركن المحل، مثل إجارة الأمة للزنا، والاستئجار على النوح، استأجره لينحت صنماً، استأجره ليفعل ما هو واجب عليه.

ب ـ الانطلاق من بدهية خاطئة (فيما أرى)، وهي أن الباعث غير المشروع إذا دخل في صيغة العقد وتضمنه التعبير عن الإرادة فإنه يكون مبطلاً للعقد؛ وهو جَرْي وراء إثبات المشابهة بين المذهب الحنفي والمذهب الجرماني السابق ذكره؛ أما حقيقة المذهب الحنفي فيما أرى فهي أن النص على الباعث غير المشروع في العقد لا يعني إبطال العقد، من جهتين:

* النقل الفقهي، ومن ذلك: لو آجر منزله ليتخذه بيعه أو كنيسة أو بيت نار يطيب له الأجر عند أبي حنيفة، ويكره عندهما، انظر الاختيار لتعليل المختار (4/ 162)، الفتاوى البزازية بهامش الهندية (5/ 125)، ومذهبهم في نكاح التحليل أنه جائز ويلغى الشرط: انظر التعسف في استعمال الحق للدريني (261).

* يقول الزيلعي: «النهي عن العقود الشرعية لا يخرجها عن أن تكون مشروعة، وإنما =

توهم بعض الباحثين، وخلاصة الأمر أن الفقه الحنفي لا يجعل الباعث على التعاقد ركناً في العقد، لا على مفهوم المدرسة اللاتينية، ولا على مفهوم المدرسة الجرمانية، التي تشترط أن يكون الباعث مصرحاً به، ويدخل حينئذ في ركن المحل؛ وهذا خلاف ما سار عليه الكُتَّاب المحدثون في إطار مقارنة الفقه الإسلامي بالفقه الوضعي الحديث في هذا الموضوع.

الشافعية(35):

يفرق الشافعية بين ما كان التسبب فيه إلى المعصية قريباً أو بعيداً، فيبطل ما كان فيه التسبب قريباً، ويصح غيره، مع ثبوت الحرمة في النوعين:

ومن النوع الأول: بيع المصحف للكافر، وبيع السلاح للحربي.

ومن النوع الثاني: بيع العنب لمن يعصره خمراً، وبيع الغلمان للمعروف بالفجور، وبيع الحديد للحربي الذي يصنع منه سلاحاً، وبيع السلاح لقاطع الطريق، ويكفي غلبة الظن بالباعث، وإن لم يعلم البائع به يقيناً؛ وفي المذهب الشافعي قول بعدم البطلان في النوع الأول، ويؤمر الكافر بالبيع.

وقد ذكر الفقهاء الشافعية مسائل النوع الثاني في قسم العقود المنهي عنها، التي لا يفسدها فعل المنهي عنها، التي لا يفسدها فعل المنهي عنه لرجوع النهي فيها إلى معنى يقترن بالبيع، لا إلى ذات البيع.

= يحرم مباشرتها وتحصيل الحكم بذلك السبب، مع بقائه سبباً له عندنا، كما إذا كان النهي لمعنى في غيره «انظر: تبيين الحقائق 4/ 63. فغاية الأمر أن يكون الباعث المنصوص عليه شرطاً، ويكون العقد منهياً عنه لمعنى في غيره منفصل عنه، وهو غير مبطل للعقد.

ج ـ عدم الأخذ في الاعتبار خصائص الفقه الحنفي في التمييز بين العقد الفاسد والباطل، والمعلوم أن العقد الفاسد عند الحنفية صحيح بأصله دون وصفه، فتترتب عليه الآثار مع الحرمة، انظر مجلة الأحكام المواد (109، 366)، ودرر الحكام (1/ 107، 390)، شرح ابن الملك على المنار 263، أصول الفقه لأبي النور زهير (1/ 63، 64).

(35) انظر منهاج الطالبين مع شرح المحلى (2/ 156، 184) وحاشيتي قليوبي وعميرة في الموضعين السابقين، الأم (3/ 65)، فتاوى ابن حجر الهيثمي (2/ 224)، زاد المحتاج للكوهجي (2/ 10، 11، 42، 41)، إحياء علوم الدين (2/ 99).

فاتضح أن للشافعية تقسيماً خاصاً في الموضوع، يجعل ما كان التسبب فيه إلى المعصية قريباً: باطلاً، مع وجود قول بصحته؛ كما يجعل ما كان التسبب فيه إلى المعصية بعيداً: صحيحاً، مع كونه منهياً عنه.

ويلاحظ أن هذا النوع الثاني يصح ولو كان حصول المعصية محققاً، وهو ما يشمل حالة التصريح بالباعث عند التعاقد[36]، وذلك خلافاً لما قرره بعض المعاصرين من أن الشافعية يعتدّون بالباعث غير المشروع إذا ورد في صيغة العقد ذاتها[37].

المالكية[38]:

اختلف المالكية في المسألة إلى ثلاثة اتجاهات:

1 ـ مشهور المذهب أنه لا أثر للباعث غير المشروع إلا في الحرمة، أما العقد فهو صحيح، لا يمكن إبطاله أو فسخه، ولكن في بعض الأحوال يمكن

---

(36) انظر شرح المحلى (2/ 184).

(37) انظر: مصادر الحق (4/ 51)، نظرية التعسف في استعمال الحق للدريني (214 ـ 216)، نظرية الباعث (270).

ومما يلاحظ على الدراسات الحديثة في وصف هذا المذهب أنها لم تشر إلى تمييز الشافعية بين النوعين المذكورين أعلاه.

مع أن هذا التمييز يشير بوضوح إلى أنهم اهتموا بكون المحل مشروعاً، أكثر من اهتمامهم بمجرد البواعث، وذلك لقولهم إن السبب القريب إلى المعصية يبطل العقد، وذلك فيما يبدو لي لأنه يصبح محلاً متعاقداً عليه.

فخلص الأمر إلى أن الباعث على التعاقد فيما كان التسبب إلى المعصية فيه بعيداً: ليس ركناً في العقد عند الشافعية، ولو كان ظاهراً في التعبير عن الإرادة، فعد المذهب الشافعي شبيهاً بالمذهب الجرماني غير دقيق، أما ما كان التسبب إلى المعصية فيه قريباً، فالشافعية يبطلون العقد بذلك الباعث ولو لم يظهر في العملية التعاقدية؛ وينطبق عليه حينئذ ما سوف يأتي عند الكلام عن المذهب الحنبلي.

(38) انظر العتبية والبيان والتحصيل (4/ 173) (9/ 394) (15/ 368) (16/ 365) (18/ 613) الأحكام للشعبي (287)، الذخيرة (5/ 399)، تبصرة الحكام (2/ 141)، المعيار 2/ 165، 205، المواق (4/ 254)، الحطاب (4/ 253، 254، 263)، الشرح الكبير مع الدسوقي (3/ 7)، أقرب المسالك (2/ 5).

إجبار المتعاقد على إزالة الآثار غير المشروعة الناتجة عن العقد[39].

2 ـ القول الثاني في المذهب أن العقد فاسد، يفسخ ما دام المبيع قائماً، ويمضى بالقيمة إذا فات، ويتصدق البائع بالزائد على قيمته لو باعه على وجه جائز، وذلك بشرط علم البائع بالباعث غير المشروع، وإلا كان البيع صحيحاً اتفاقاً.

3 ـ البيع غير منعقد، فيفسخ أبداً، والمبيع باق على ملكية البائع، ولهذا فإنه يتصدق بجميع الثمن وجوباً، وذلك بشرط علم البائع بالباعث غير المشروع وإلا كان البيع صحيحاً اتفاقاً[40].

الحنابلة[41]:

يتفق الحنابلة على أن المسائل المذكورة جميعاً، حكمها البطلان مع

---

(39) وتطبيقاً لهذا المذهب أفتى ابن أبي زيد في شراء فرس يعطى رشوة لرئيس قبيلة ثالثة، حيث لم يفت بالبطلان أو الفسخ، انظر الأحكام للشعبي (264، 265).

(40) وقد سبب هذا الاختلاف الفقهي ارتباكاً واضحاً عند الكتاب المعاصرين في هذا الموضوع، حيث يلاحظ وقوعهم في نتائج تخالف الواقع، بسبب عدم مراعاة الاصطلاح الفقهي الخاص لفقهاء المذهب المالكي، ومن ذلك:

أ ـ استنباط بطلان العقد من قول الحطاب إن بيع العنب لمن يعصره خمراً غير جائز؛ ومعلوم أن عدم الجواز يعني الحرمة، وهي ليست محل الخلاف، بل الصحة أو عدمها هو محل الخلاف، انظر نظرية التعسف للدريني (221)، نظرية الباعث (213)، وتعليق السنهوري في مصادر الحق (4/ 76).

ب ـ جعل الخلاف في المسألة الواحدة مسائل مستقلة متعددة، مثلاً:

* يقول الدريني (222): إذا لم يعلم البائع بقصد المشتري فالفسخ واجب، ويجيز المشتري على البيع، وهو خلط بين القولين: القول بالفسخ والقول بالصحة مع الإلزام بالبيع، إذ كيف يجتمع الفسخ مع الإجبار على البيع.

* لخص كتاب نظرية الباعث (215) المذهب المالكي بطريقة أخرى، وهي أن البائع إذا علم: يفسخ العقد، وإذا علم من الطرفين فسخ، وإذا علم من أحدهما دون الآخر يبقى العقد صحيحاً ويؤمر المشتري بالبيع، مع أن الصورة الأولى والثالثة واحدة. وإنما ظهرت هذه الأخطاء لكون الدارس للموضوع يسعى لإيجاد صيغ التوافق مع القانون الوضعي، مما يؤدي للتسرع في اتخاذ بعض الأحكام.

(41) انظر: المغني (4/ 22) الفتاوى الكبرى (3/ 143، 162، 367 ـ 373) كشاف القناع (3/ 146) نقلاً عن الدريني 219، مجموع الفتاوى (29/ 308)، أحكام أهل الذمة لابن القيم 280.

الحرمة، إذا كان البائع مثلاً على علم بالباعث غير المشروع عند المشتري، والعلم بالباعث قد يكون استناداً إلى تصريح من المشتري، أو من قرائن الأحوال والعادة، واستدلوا على قولهم بالبطلان بأدلة عديدة؛ أما إن لم يعلم البائع بالباعث غير المشروع، فالحرمة خاصة بالمشتري، ويحل للبائع ما أقدم عليه من بيع.

ومع ذلك فإن ابن تيمية قد نص على أن هناك من التصرفات التي باعثها غير مشروع ما يبطل فيها الحكم الذي احتيل عليه فقط، دون التصرف نفسه، مثل من يبيع النصاب فراراً من الزكاة، فالبيع صحيح في حق المشتري، لكن تجب الزكاة إبطالاً للتصرف في هذا الحكم[42].

أسباب اختلاف الفقهاء في الأخذ بنظرية الباعث:

يتفق العلماء على منع التوسل بالعقد المشروع لتحقيق أغراض غير مشروعة، لأن ذلك هدم لقواعد الشرع، ومناقضة للمقاصد التي وضع التشريع لمراعاتها، لكنهم يختلفون في درجة هذا المنع (التحريم فقط، أو البطلان أيضاً)، ويختلفون تبعاً لذلك في المناط الذي يتحقق به المنع في كل درجة من درجاته، ولا بد لوضع الآراء الفقهية في الموضوع في مجالها الصحيح من معرفة المبادىء التي تنطلق منها معالجة المسألة، ومن أهم هذه المبادىء:

1 ـ مدى تأثير النوايا في العقد:

صنف[43] الإمام ابن تيمية رحمه الله النية من حيث تأثيرها في العقد إلى عدة أقسام:

أ ـ النية الموافقة لمقتضى العقد وأحكام الشرع:

وهذه النية غير مؤثرة في العقد، فمن نوى بالشراء القنية والادخار، أو

(42) انظر الفتاوى الكبرى (3/ 162) ويدل ذلك على دقة البناء التشريعي لنظرية الباعث عند الفقهاء المسلمين القائلين بها، حيث يصنفون البواعث إلى مراتب ودرجات وعدم معاملتها جميعاً معاملة واحدة، وهو ما تفتقده نظرة القانون الوضعي للباعث.

(43) الفتاوي الكبرى (3/ 367، 377)، بتصرف وضم متفرقات.

الإهداء، أو البيع، لم يخرج بهذه النية عن مقتضى العقد، ولا عن أحكام الشرع.

ب ـ النية المخالفة لمقتضى العقد وأحكام الشرع:

وهذه النية مؤثرة في العقد، لأنها تمنع انعقاده صحيحاً، لعودها على الركن بالهدم، كمن قصد بعقد الشراء الفسخ، ولم يقصد الاستفادة من المعقود عليه ولو بمنفعة محرمة[44].

ج ـ النية المخالفة لأحكام الشرع، دون مخالفتها لمقتضى العقد وحقيقته:

ومثالها: من قصد بشراء شيء جائز التصرف فيه تصرفاً محرماً، والمسائل المطروحة للنقاش تعتبر النية فيها من النوع الأخير، وهي مرتبة وسطى بين السابقتين.

2 ـ مقتضى النهي الشرعي هل هو الفساد أو لا؟

لا شك في أن نية شراء العنب لعصره خمراً، وما شابه ذلك يحكم عليها بالتحريم شرعاً[45]؛ فالإقدام عليها ممنوع ومحظور.

لكن هذا النهي والتحريم هل يلقي بظلاله على عقد البيع نفسه، فيجعله فاسداً أو باطلاً أو لا؟

جمهور العلماء يرون أن النهي الذي لا يرجع إلى ذات العقد، وإنما لشيء مقارن، وغير لازم: صحيح غير فاسد؛ وهناك من يرى أن النهي يدل على فساد المنهي عنه مطلقاً، سواء كان النهي لذات المنهي عنه، أم لوصفه اللازم، أم لأمر خارج عنه[46].

---

(44) انظر مثالاً لذلك أيضاً في إعلام الموقعين (3/ 254)، وفي الدر المختار أيضاً 5/ 2: إذا أجر داراً لا ليسكنها: فالإجارة فاسدة.

(45) يقول أبو حنيفة إنه لا بأس به (الفتاوى الهندية 5/ 416)، وذلك فيما يظهر لي تبعاً لتفريقه بين ما تقوم المعصية بعينه، وما لا تقوم بعينه.

(46) انظر: تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد للحافظ العلائي 293، 303، وانظر بحثاً بعنوان: أثر المنهي عنه من حيث الصحة والفساد د. عبد السلام أبو ناجي. مجلة العلوم الإنسانية، =

وهذا أساس مهم لفهم اختلاف الآراء الفقهية في الموضوع.

نقد تأسيس الخلاف على وضوح الباعث أو خفائه:

يجعل الباحثون المعاصرون من أهم أسباب اختلاف الفقهاء في الأخذ بركنية الباعث: أن مجال البواعث والنوايا مجال يتعذر فيه الإثبات، فهو يخضع للمؤثرات النفسية، والخفايا التي يتفرد بمعرفتها الضمير؛ وقد صعَّب هذا الأمرُ وضعَ ضابط لتعرُّف الباعث غير المشروع، فاحتكم البعض إلى الوضوح القاطع، وكأنه يجعل الاحتمال في صالح المتعاقد الذي لم يعترف بالباعث غير المشروع، ولهذا لا يقولون بكفاية القرائن، ولا بالعادة، للحكم بالبطلان[47]، وهم الحنفية والشافعية، أما الحرمة فهي ثابتة، لأنها حكم دياني بين العبد وخالقه. وهناك من اعتبر غالب الظن كافياً للحكم بوجود الباعث غير المشروع.

وهذا الأسلوب في طرح القضية، مع كونه هو المُعوَّل عليه عند من كتب في الموضوع، إلا أنه يعد تحكماً عجيباً على اجتهادات الفقه الإسلامي، ومحاولة لتصنيف الأقوال في هذا الفقه على نفس نمط اختلاف الشراح الوضعيين ومدارسهم، وهذا الأسلوب ـ كما يظهر لي ـ منتقد بشدة؛ وذلك لأن هناك فرقاً بين منهجين:

- القول بأن الباعث غير المشروع له أثر في البطلان دائماً، لكن منهج تعرّف هذا الباعث هو محل الإشكال؛ وهذا هو موقف القوانين الوضعية بمدرستيها (اللاتينية والجرمانية).
- القول بأن الباعث غير المشروع من حيث كونه منهياً عنه في الشريعة الإسلامية، هل هو مؤد للبطلان أو لا؟ بغض النظر عن مستوى ثبوته من عدمه.

= العدد 2 نوفمبر 1991م، الفروق (2/ 82 ـ 86)، وانظر أيضاً مبحث الصحة والفساد عند الأصوليين، يضاف إلى ذلك مذهب الحنفية في العقد الفاسد.

(47) انظر في هذا المعنى إلى قول الإمام الشاطبي «القصد لا ينضبط في نفسه، لأنه من الأمور الباطنة»، الموافقات (2/ 361).

وهذا الأخير هو الصعيد الذي ينبغي أن تصنف فيه المذاهب الفقهية الإسلامية، ولذا وقع الخطأ من الباحثين المعاصرين، من حمل أحد المنهجين على الآخر.

وخلاصة الأمر أن الفقه الإسلامي عرف نظرية الباعث في جميع المجالات، ومنها المجال العقْدي، غير أن تناوله لهذا الأمر كان في إطار خصوصيته الذاتية (التشريعية والمنهجية)، ومن غير الصحيح منهجياً أن يجعل التنظيم الإسلامي للموضوع رهيناً بالقالب الغربي الوضعي، الذي هو عاجز عن استعياب كل الخصائص الفقهية الإسلامية للموضوع.

وقد نتج عن ذلك إطلاق أوصاف غير واقعية على هذا الفقه، سبقت الإشارة إلى بعضها، ويضاف إلى ذلك نقاط أخرى مثل:

1 ـ وصف المذهبين الحنفي والشافعي بأن نظرية السبب فيهما تختفي تحت ستار من صيغة العقد، وأن نظرية السبب فيهما ضامرة، محدودة، مطاوعة للنزعة الموضوعية البارزة في الفقه الإسلامي[48].

وقد سبق القول بأن هذين المذهبين لا يعتدان بالباعث، لا لكونهما يسلتزمان ذكره في صيغة العقد، بل لقولهما بأن النهي لا يقتضي الفساد، وأن ما استهدفه المتعاقد من العقد منفك عن العقد نفسه، ولهذا يمكن أن لا يفعله، وقد كان الأنسب لمن بحث الموضوع أن يتخلى عن الإطار الألماني لهذا المنهج، حتى تتحقق الموضوعية بشكل أكبر، فالاقتراب هو في النتائج فحسب، أما في المقدمات والأُسس فالأمر مختلف.

2 ـ وصف المذهب المالكي بأنه «يعمل الباعث غير المشروع في التصرف، فيبطله إذا تبين أو قامت مظنته»، وهو حمل للمذهب على القول غير الراجح فيه.

(48) انظر مصادر الحق (4/ 51).

3 ـ وصف نظرية السبب في المذهبين: الحنبلي والمالكي بأنها تبدو «أقرب إلى نظرية السبب الحديثة في الفقه اللاتيني»، وذلك تمشياً مع العوامل الأدبية والخلقية والدينية التي لها الغلبة في الفقه الإسلامي.

وفي هذا إرجاع للمسألة إلى غير أصولها المنهجية المباشرة، فالعوامل الأدبية والخلقية المذكورة لماذا لم تجعل موقف الفقه الحنفي مثل موقف الفقه الحنبلي؟ ولعل الصواب هو إرجاع هذه المسألة إلى ورود النهي عن التعاون عن الإثم والعدوان، والنهي يقتضي التحريم والفساد معاً.

كما أن الفقه الحنبلي لا يبطل العقد كله في بعض الأحيان، بل يبطل الحكم الذي احتيل عليه فقط كما سبقت الإشارة إليه.

موقف الفقه الإسلامي من ركنية الباعث:

تنطلق كل مدرسة قانونية من معطيات ومناهج ذاتية خاصة بها، وقد استقرت مدارس الفقه الإسلامي بجميع فروعها على أن أركان العقد هي: الصيغة والعاقدان والمحل، مع اختلاف بينها في عد العاقدين والمحل أركاناً أو شروطاً، ومن حيث المبدأ، فإن هذا الاستقرار ليس بمانع من الاستفادة من المناهج الحديثة في عد الباعث ركناً، لأن الجوانب التنظيمية والفنية تخضع للتطوير، والتحوير؛ غير أن جدارة هذا المنهج القانوني الوضعي بالاقتباس غير واضحة، إذ إن في الأخذ به تعطيلاً لخصوصية من خصوصيات الفقه الإسلامي، كما أن على موقف القانون الوضعي نفسه مآخذ وملاحظات:

1 ـ المفترض في الركن أن يكون داخلاً في الماهية، بحيث لا يتصور وجودها بدونه، فمثلاً كما لا يتصور وجود عقد بلا صيغة، يفترض أن لا يتصور وجود عقد بغير باعث مشروع، وهو أمر غير متحقق، إذ إن الباعث خارج عن الماهية[49].

(49) انظر كلام السنهوري: الوسيط (1/ 512)، وانظر المناداة بعد لزوم ركن السبب، بل بخطورته، في بحث بعنوان: السبب كركن للتعهد، مجلة المحاماة، السنة، 15، ص643.

والدليل على ذلك أن الاعتداد به محل خلاف بين مدارس القانون الوضعي، والركن لا يمكن أن يكون محل خلاف، لأنه ضروري لتصور الماهية، وكان يمكن للقانون عده شرطاً من شروط الصيغة أو المحل أو العاقدين.

2 ـ إن الباعث شرط سلبي وليس شرطاً وجودياً، بمعنى أن أي تعاقد يشترط ألا يكون الباعث إليه غير مشروع، والدليل على ذلك أن التصرفات تحمل على المشروعية دائماً لأنه الأصل، ولو لم يتم التعرف عليه؛ ومما يدل على ضعف موقع نظرية الباعث أنها نظرية احتياطية، أي لا يتأتى الاستناد إليها إلا بعد التأكد من سلامة الأركان الأخرى.

ولعل السبب الباعث أصبح ركناً في العقود بالوراثة عن نظرية السبب التقليدية، وقد كانت تلك النظرية مما يمكن القول بصحة ركنيتها، مع توجه كثير من أهل القانون إلى نقدها.

أما في الفقه الإسلامي[50] فلا يثور القول بركنية الباعث في المذهب الحنفي، والشافعي، ومشهور المذهب المالكي، وذلك لأن فقدانه غير مؤثر بالبطلان، كما هو المفروض في الركن؛ أما في المذهب الحنبلي فقد يقال إن الباعث غير المشروع مبطل للعقد عندهم، فهو يصلح أن يكون ركناً.

والحقيقة أن الذي يصلح أن يكون ركناً هو الأصل الذي استقى منه الحنابلة هذا الحكم، وهو أن النهي يقتضي الفساد.

وقد أشار ابن قدامة إلى هذا المعنى حينما كان في معرض الرد على معارضيه، حيث استدل الشافعية بأن البيع تم بشروطه وأركانه، فقال: «قلنا: لكن وجد المانع منه»[51]، أي إن نية الباطل مانعة من إعمال البيع التام.

---

(50) أشار الشيخ علي الخفيف في إطار حديثه عن الباعث على عقد الكفالة، إلى أن جمهور الفقهاء لا يشترطون مشروعية الباعث لصحة عقد الكفالة، انظر الضمان في الفقه الإسلامي ـ القسم الثاني، ص80.

(51) المغني (4/ 284).

أما ما قيل من أن «السبب لا يعد ركناً في العقد، فالشريعة الإسلامية لا تنظر إلى السبب إلا بعد إبرام العقد، بخلاف القانون الوضعي»[52]، فهو غير مفسر للأمر، بل هو تشخيص للموقف، والسؤال هو: لماذا لا تنظر الشريعة [الفقه] إلى السبب إلا بعد إبرام العقد؟.

أثر التركيز على الباعث في الفقه الإسلامي:

على رغم من أن مجال النوايا والبواعث قلبي غامض، لا سبيل للاستدلال عليه وإثباته واقعياً، لبناء الأحكام القضائية والعملية عليه، ما قد يبدو أنه يقلل من شأن هذه البواعث، في التطبيق العملي، فإن فائدتها ملحوظة من عدة جهات:

1 ـ الصعيد العقائدي والنفسي للإنسان:

فمن مقاصد الفقه الإسلامي في تبيانه لحكم البواعث غير المشروعة وأثرها في الأعمال جميعاً ومنها العقود: أن يتبين المسلم الحكم الشرعي فيما بينه وبين ربه، وإن كان الناس لا يعلمون أنه فعل فعلاً محرماً، فإن على العبد نفسه أن يدرك أنه وقع في الحرام، لأن معاملة العبد مع ربه مبناها على المقاصد والنيات والسرائر، فمن أظهر قولاً سديداً ولم يكن قد قصد به حقيقته كان آثماً، عاصياً لربه، وإن قبل الناس منه الظاهر[53].

2 ـ على الصعيد العملي:

قد يتصور إثبات بعض المقاصد والنوايا عن طريق القرائن، حيث إن آثار النوايا تظهر في تصرفات المكلف، يقول ابن تيمية: إذا أظهر المكلف باطنه المخالف لظاهره «رتبنا الحكم على ذلك، فكنا حاكمين أيضاً بالظاهر، الدال على الباطن، لا بمجرد باطن»[54].

---

(52) انظر نظرية الباعث (152).

(53) انظر الفتاوى الكبرى (3/ 275).

(54) المرجع السابق نفسه.

3 ـ التركيز على أحكام البواعث والمقاصد، له آثار اجتماعية هامة، يقصد الشارع الحكيم إشاعتها وانتشارها، وهي التوعية والتذكير باندماج المقاصد مع الأعمال، وتقوية جانب الأحكام العملية الظاهرية، وهو ما يترتب عليه إنشاء أعراف اجتماعية أو مهنية تتفق مع المنهج الإسلامي؛ وهو ما يجعل معيار المراقبة القضائية والمهنية أكثر سمواً وارتباطاً بالمعاني الإسلامية ومقاصد الشريعة الغراء[55].

مصادر البحث:

1 ـ البيان والتحصيل، أبو الوليد ابن رشد، تحقيق د. محمد حجي وآخرين، دار الغرب الإسلامي، ط2، 1988م.

2 ـ التاج والإكليل، لمختصر خليل، محمد بن يوسف العبدري، الشهير بالمواق، مطبوع بهامش مواهب الجليل، مكتبة النجاح ـ ليبيا.

3 ـ حاشية عميرة على شرح المحلى على منهاج الطالبين للنووي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط3، 1956م.

4 ـ حاشية قليوبي على شرح المحلى على منهاج الطالبين للنووي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط3، 1956م.

5 ـ الدر المختار شرح تنوير الأبصار، محمد علاء الدين الحصكفي ت: 1088هـ، مطبوع بهامش حاشيته المسماة رد المحتار.

6 ـ دستور الأخلاق في القرآن، د. محمد عبد الله دراز، تعريب وتحقيق وتعليق: عبد الصبور شاهين، دار المعرفة الجامعية ـ الإسكندرية.

---

(55) لقد كان الفقه الإسلامي في مفهومه المتكامل يمزج الخطاب الدياني بالخطاب العملي القضائي، وهو منهج القرآن في تبيان الأحكام للناس، فهو لا يعنى فقط بالعلاقة الظاهرية بين البشر، بل يعنى أكثر بربط هذه العلاقة برباط الإحساس بالمراقبة الإلهية، وهو لذلك يمزج في أحكامه العملية بين الحرمة والبطلان، والجواز والصحة، ودور الفقه العملي القضائي المفترض هو عدم الإيغال في التجريد من الأحكام الديانية، إلى الحد الذي يفتقد فيه الفقه الإسلامي ذاتيته، وخصوصاً في هذا العصر الذي لم تقم فيه علوم أخرى بملء الفراغ الذي كان يتركه الفقه العملي لتملأه علوم السلوك والأخلاق والرقائق الإسلامية.

7 ـ رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، محمد أمين بن عابدين، المطبعة الميمنية، ودار الطباعة العامرة بمصر، 1307هـ.

8 ـ شرح مختصر خليل، للشيخ أحمد الدردير، بهامش حاشية الدسوقي، دار إحياء الكتب العربية، مصر.

9 ـ الفتاوي الكبرى، لابن تيمية، وهو خمسة أجزاء، وضمنه: إقامة الدليل على بطلان التحليل، والاختيارات العملية، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.

10 ـ القانون المدني الليبي.

11 ـ مصادر الحق في الفقه الإسلامي، عبد الرزاق السنهوري، معهد البحوث والدراسات العربية التابع للجامعة العربية، ط3، 1967م.

12 ـ المغني، لابن قدامة، الناشر: زكريا علي يوسف.

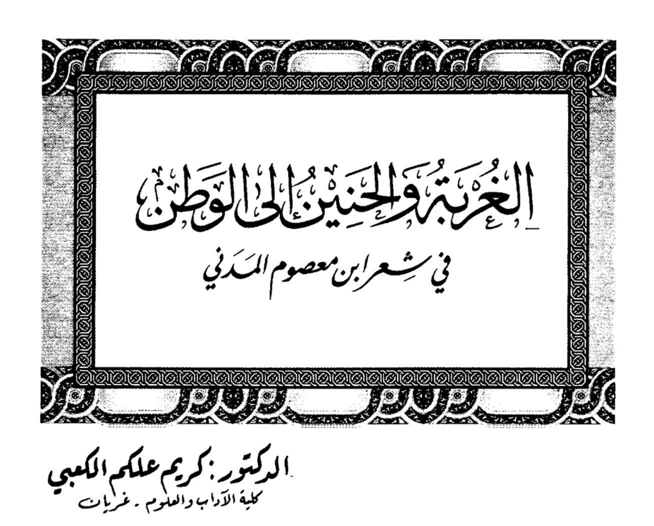
13 ـ منهاج الطالبين، للنووي، مطبوع بأصل شرح المحلى، مع حاشيتي قليوبي وعميرة، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط3، 1956م.

14 ـ مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، محمد بن محمد بن عبد الرحمن الحطَّاب، مكتبة النجاح ـ ليبيا.

15 ـ نظرية الباعث في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، حليمة آيت حمودي، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1986م.

16 ـ نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي، د. فتحي الدريني، ط3، مؤسسة الرسالة، 1981م.

17 ـ الوسيط في شرح القانون المدني. عبد الرزاق السنهوري، دار النهضة العربية، ص1964م.



الغربة والحنين إلى الوطن في شعر ابن معصوم المدني

الدكتور: كريم علكم الكعبي
كلية الآداب والعلوم - غريان

ابن معصوم. هو علي صدر الدين بن أحمد نظام الدين بن محمد معصوم المدني نسبة إلى المدينة المنوّرة، مكان ولادته ومرتع صباه؛ إذ ولد سنة 1052هـ[1] وينتسب بعد ثلاثين جداً إلى الإمام زين العابدين علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه[2]. وأبوه أحمد نظام الدين وأمه ابنة الشيخ

(1) ينظر سلوة الغريب وأسوة الأريب (رحلة ابن معصوم) تحقيق شاكر هادي شكر، بيروت 1408هـ 1988ف ص: 26.

(2) ينظر الغدير في الكتاب والسنة والأدب، عبد الحسين أحمد الأميني ط1 ـ طهران 1372هـ: 11/ 246 وأنوار الربيع في أنواع البديع «ابن معصوم المدني»، تحقيق شاكر هادي شكر ط1 مطبعة النعمان، النجف الأشرف 1388هـ ـ 1968ف: 1/ 25.

محمد بن أحمد المنوفي إمام الشافعية في الحجاز[3]، وأفصحت سلسلة نسبه عن عراقة عروبتة ونقاوة أصله، وقال عنها الأميني «طنب سرادقها بالعلم والشرف والسؤدد من شجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء توتي أكلها كل حين. اعترقت شجونها من الحجاز إلى العراق... وهي مثمرة يانعة حتى اليوم يستبهج الناظر إليها بثمرها وينعه»[4] يكنى بأبي الحسن وأبي منصور[5] له ثلاثة أخوة: اثنان من أبيه الأول: محمد يحيى، والثاني منصور، والثالث من أمه وهو أحمد بن علي بن القاسم المكي[6]، وأخلف ثلاثة أولاد هم: محمد أمين ومجد الدين وأبو إسماعيل إبراهيم[7]، اشتهر أبوه بعلمه وأدبه، وطبقت شهرته الآفاق، فاستدعاه عبد الله قطب شاه سلطان حيدرآباد سنة 1054هـ وزوجه ابنته، وقلده أرفع مناصب المملكة[8]، وبعد سنتين من هجرة الوالد استقدم عائلته من الحجاز عام 1068هـ وعُمر ابن معصوم لم يتجاوز الخامسة عشرة[9]، وكانت الرحلة من مكة التي جاورها، وقد وصفها في كتابه «سلوة الغريب وأسوة الأريب» وأقام ابن معصوم مع أبيه في حيدرآباد ثمانية عشر عاماً قضاها بالعز والتحصيل والتأليف، وبعد موت الملك عبد الله قطب شاه قلب الحاكم الجديد أبو الحسن ظَهْر المِجَنِّ لعائلة ابن معصوم، فألقى بعميدها في الحجر ثلاث سنوات مات

---

(3) ينظر سلافة العصر في محاسن الشعراء بكل مصر «ابن معصوم المدني» ط2 مطابع علي بن علي، الدوحة، قطر 1382هـ: 124.

(4) الغدير: 11/ 347.

(5) السلافة: 269، 237.

(6) سبحة المرجان في آثار هندستان، غلام علي آزاد 1303هـ: 86.
وكنز العرفان في معرفة آل السيد علي خان المدني الحسيني/ عبد الجليل آل السيد علي خان المدني، المطبعة الحيدرية، النجف 1393هـ/ 1973ف ص65.

(7) ديوان ابن معصوم، تحقيق شاكر هادي شكر ط1 بيروت 1408هـ ـ 1988م ص98.
وكنز العرفان: 65 ومخطوطة روضة الأعيان في نسب آباء وأبناء السيد علي خان، أحمد الرجيبي. مصورة مكتبة السيد عبد الحليم عبد الكريم المدني في بعقوبة «العراق».

(8) إلى الأدب العربي. د. زبيد أحمد. مجلة ثقافة الهند العدد 2 يوليو 1954، ص54.

(9) سلوة الغريب: 17 وما بعدها.

بعدها[10]، وهرب الابن من الإقامة المفروضة إلى «برهانبور» ولقي عند ملكها «أورنكزيب» الاحترام والاهتمام والرعاية، وسلّمه منصباً عسكرياً كبيراً، ومنحه لقب «خان»، ثم تدرج في المناصب[11]، وبعد واحد وعشرين عاماً في هذه البلاد سئم الحال ورام الاستقرار والعودة إلى الوطن، وكان يرى الاغتراب كابوساً ينبغي التخلص منه، ومما زاد الطين بلَّة تعرضه للدسائس والمكايد والحسد من الأعداء الذين أوغروا صدر الملك حقداً عليه، فاشمأز ابن معصوم من هذه العلاقة فطلب من السلطان إعفاءً من مناصبه جميعاً، والرخصة له لزيارة الحرمين الشريفين، فتم له ذلك عام 1114هـ[12] وبعد ستة وأربعين عاماً قضاها في الهند تحقق حلمه الذي تمناه يوم غادر مكة عام 1066هـ فقال:

أمَعادُ هل يُفضي إليكِ مَعادي ... يوماً برغم مُعانِدٍ ومُعادِ
فأفوزَ منكِ بكلِّ ما أملتُه ... ذُخراً لآخرتي ويوم مَعادي[13]

ولما وصل (جدة) في رحلة العودة، غمرته فرحة كبيرة وقضى في مكة ثلاثة أيام أدى خلالها مناسك الحج وقال:

أقمنا ثلاثاً ليتَها الدَّهرُ كلُّه ... إلى أن نفرنا مِن منًى رابعَ العَشرِ[14]

وشعر بنشوة اللقاء بعد الغربة، وكأن الحجاز هذه المرة كالماء للصدِيّ وهو في مدينة الرسول ﷺ قال:

وعفرتُ وجهي في ثَراهُ لوجههِ ... وطابَ لي التعفيرُ إذْ جئتُ عن عُفْرِ[15]

---

(10) خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، المحبي، دار صادر بيروت «د.ت» 1/ 349. والبدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، الشوكاني ط1 مطبعة السعادة/ القاهرة 1348هـ: 1/ 68 وسبحة المرجان: 86.

(11) نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر، عبد الحي الحسيني، الدكن، الهند 1396هـ 1976ف. 6/ 185.

(12) مستدرك الوسائل، الطبرسي المكتبة العلمية في النجف بالأوفست 1384هـ 3/ 386.

(13) الديوان: 603.

(14) م.ن: 171.

(15) م.ن.

تعرض ابن معصوم في الهند إلى أحداث «تستفرغ صبر الجليد، وصروف أيام تشيب بوقائعها رأس الوليد، ووصفها نفسه: وتعاساتي لمحن البين والأغراب وفراق الوطن والأهل والأتراب. إلى غير ذلك من لوائح أنكاد، وحرق، وخطوب لو شرحها لسان القلم، لالتهب بنارها واحترق، لاسيما مع التخلي عن كل صاحب وأنيس، والتحلي بهموم كان الدهر قصد بالجمع بينها وبين همي التجنيس. وإلزامي داراً أضيق من سم الخياط، يكاد ينقطع للدخول فيها من القلب النياط، ولا جليس ولا أنيس إلا كتاب أو صحيفة آنس فيها إلى فنون البحث»[16] حتى إنه لم يطقها ولم يتعايش معها لحسه القومي، ونزعته العلمية في التأليف وخدمة اللغة العربية وعلومها، لهذا وجد في عودته إلى الحجاز بلسماً لجروح وأسقام، وفي كل بلد عربي يزوره شفاءً لغليل وإنقاذاً من محنة، وإيذاناً بحياة جديدة. ومثلما ألفيناه في مكة والمدينة متشوقاً للأرض العربية، نلقاه في النجف وسامراء وكربلاء[17]، وبعد أدائه مراسيم زيارة العتبات المقدسة في العراق، توجه إلى طوس في فارس، ثم استقر في أصفهان زمناً[18]، ثم غادر على خلاف مع حسين الصفوي متوجهاً إلى مشهد؛ لزيارة مرقد الإمام علي بن موسى الرضا عام 1118هـ[19]، ثم غادرها إلى شيراز، وحط بها عصا الترحال، وانصرف فيها إلى التأليف والتدريس في المدرسة المنصورية التي بناها جده السابع منصور غياث الدين 948هـ[20]. وألف في شيراز (شرح الصمديّة) فنظم كثيراً من شعره، وأنجز نصف معجم «الطراز الأول» حتى مات في شيراز سنة 1120هـ[21]، ودفن قرب قبر السيد ماجد البحراني[22] بحرم

---

(16) السلافة: 27.

(17) نشوة السلافة ومحل الإضافة ابن بشارة آل موحي، تحقيق محمد بحر العلوم، النجف «د.ت»: هامش ص6.

(18) الغدير: 11/ 351.

(19) الديوان: 176.

(20) أبجد العلوم/ الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم/ القنوجي بيروت «د.ت» 3/ 237.

(21) الكنى والألقاب/ عباس القمي/ مطبعة العرفان/ صيدا 1358هـ: 3/ 317.

(22) الغدير: 11/ 349.

«أحمد بن الإمام موسى بن جعفر» وبقرب قبر جده منصور غياث الدين[23].

كان ابن معصوم قدحة مضيئة في عصر ساده التخلف والانكسار، وواحداً من أفذاذ الأمة التي ظل نسغها وتراثها حياً في ضمائرهم، تلقوه كما تلقاه الأجداد، نقياً صافياً من منابعه الأصيلة، غير بعيدين عن الدافع القومي في عصر سيطر فيه الأجانب واستبدوا وطغوا، وقد أصرّ ابن معصوم في زمنه على عروبته وإسلامه والدفاع عنهما بانحياز تام، على الرغم من غربته منذ صباه عن وطنه الحجاز، فكان ابناً باراً للعربية في غربته تأليفاً وتدريساً، فلمع أديباً ومؤلفاً موسوعياً. إذ ترك واحداً وعشرين مؤلفاً في الأدب والبلاغة والتراجم والدين واللغة والرحلة والتاريخ، أبرزها (سلافة العصر في محاسن الشعراء بكل مصر) و(أنوار الربيع في أنواع البديع) و(سلوة الغريب وأسوة الأريب) و(ديوان شعر فخم) ضم ما يقرب من خمسة آلاف بيتاً، وفي أغراض الشعر جميعاً سوى الهجاء والمديح التكسبي، ومن أبرز أغراضه الغربة والحنين إلى الوطن، إذ اغترب ابن معصوم عن الحجاز وعمره لم يتجاوز الخامسة عشرة، وقضى في بلدين أعجميين إحدى وخمسين سنة، إلا أنه لم ينقطع عن حنينه للعرب وموطنهم، فهو من سلالة الرسول ﷺ، وكثيراً ما اعتز العربي بوطنه، وجاء عن ابن عباس (رضي الله عنهما) «لو قنع الناس بأرزاقهم، قناعتهم بأوطانهم، ما اشتكى عبدٌ الرزق»[24] ومهما تبدلت الأحوال وتقلبت الأمور حُسْناً أم سوءاً تبقى الغربة مُرّة في أفواه المغتربين، ويستفحل أمرها عندما يطول البعاد ويمتد النوى، سواء أكانت أسبابها قسرية أم طوعية. ويظل الوطن أهزوجة على الشفاه تردد كل حين تهيج ذكراه، كل هبة ريح، أو صدح حمامة، أو هدوء ليل، أو انبلاج صباح، فيتعانق الشوق مع الأمل، ويستحضر الغريب وطنه الأول الذي يظل هاجساً قوياً، حتى كانت الغربة عند ابن معصوم عاملاً في تفجير كوامن النفس

(23) سبحة المرجان: 87 وسفينة بحار الأنوار/ عباس القمي/ طبعة حجرية/ 2/ 245. ورياض العلماء/ عبد الله الأفندي/ مخطوطة مكتبة أمير المؤمنين العامة في النجف الأشرف رقم 2199/ 8 ص235.

(24) الوطن/ إبراهيم الأبياري ص12.

وإثارتها للتعبير عن مشاعره تجاه وطنه، أرض العرب ومهبط الوحي، الحجاز وهو يحتضن مكة والمدينة. ولما كان شاعرنا حجازياً فقد تغنى به. ويذهب قارىء شعره، لأول وهلة، إلى أنه تقليدي، مثلما فعل الشريف ومهيار والأبيوردي، بسبب تشابه الأفكار والمعاني، إلا أن الفرق بين ابن معصوم وباقي شعراء الحجازيات، وكما أسلفت، يظل كبيراً، فشاعرنا ولد في الحجاز وقضى أكثر من أربعة عشر عاماً فيها بين المدينة ومكة، ولم يغادرها راضياً، فأحسّ، وللوهلة الأولى، بألم الغربة ومرارة النوى عن الأهل والأرض، فجاءت قصائده في نجد والحجاز من باب الحنين إلى الوطن وليس من باب تقليد حجازيات غيره، التي قيلت لأسباب دينية أو سياسية كما هو الحال عند الشريف الرضي ومهيار والأبيوردي وابن المعلم وغيرهم، في حين صدرت حجازيات ابن معصوم عن نفس آلمها البعد والفراق الحقيقي للوطن، فحنّ إليه حنين الثكالىٰ، فبكاه وتشوق إليه تشوق الصب الولهان، وتحقق في هذه القصائد صدق التجربة.

كشفت حياة ابن معصوم في مكة عن نباهة وفطنة وذكاء وحسن تصرف، وله مساهمات اجتماعية وعلاقات حميمة مع مواطنيه وأقاربه، فحق عليه تذكُّرهم؛ إذ لم تعد التجارب العاطفية السبيل الوحيد لتذكُّر الأوطان، كما أنه شعر بالغربة لحظة وداعه وهو متجه إلى الهند فقال:

1 ـ فارقتُ مكةَ والأقدارُ تُقحِمُني
ولي فؤادٌ بها ثاوٍ مدىٰ الزَّمنِ

2 ـ فارقتُها لا رضًى مني وقد شهَدتْ
بذاك أملاكُ ذاك الحِجر والرُّكُنِ

3 ـ فارقتُها وبودِّي ـ إذ فَرَقتُ بها ـ
لو كانَ قد فارَقتْ رُوحي بها بَدني[25]

(25) الديوان: 641.

وظل الشاعر طول حياته لهجاً بذكر نجد والحجاز، فنظم قصائد طوالاً ومقطوعات كثيرة بلغت إحدى وثلاثين مقطوعة، وقصيدة عدد أبياتها 443 بيتاً. فضلاً عما تضمنته مقدمات قصائد المديح والمدائح النبوية من أبيات الحنين إلى الوطن، الأمر الذي جعل ابن معصوم لا يترك موقفاً إلا واستغله لِبَثِّ عواطفه وأحاسيسه تجاه نجد والحجاز والأرض العربية، وصار أمله الوحيد في الحياة العودة إلى مكة ليتخلص من ورطة الغربة، فجاء شعره في هذا الباب خير معبر عن معاناة حقيقية وتجربة صادقة، فقد أكثر من ذكر الأماكن الحجازية وتذكر أيام الصِّبا والشباب، وأفصح عن آلام البعد والفراق، ووصَفَ لائميه على حالته ومعاناته بشتى النعوت، إلا أنه لم يبعد عن بعض مظاهر الحجازيات التقليدية؛ كذكر المحبوبات وأسمائهن وصفاتهن، فأضفى عليهن شتى النعوت التي استنفد فيها عواطفه وصب شوقه، فتحسبه عاشقاً ولِهاً أعطى مشاعر الحب لنجد والحجاز، وإن حياة الشاعر القلقة وتربيته وانقطاعه للعلم والتأليف والتدريس حالت دون تجربة حب حقيقي له وعلى الرغم من أن قصائده تفوح بعطر مشاعر عاشق عذَّبه الحب وأضناه الفراق، إلا أنه أحب الحجاز وأرض العرب، وشكا الشاعر من الغربة حتى إنه ما بات قادراً على تحملها، وكان يأمل العودة وجمع الشمل، وبحسرة وتوجع جسد هذه المعاني فقال:

7 - آهِ من البَينِ المُشِتِّ والنَّوى
كم قرَّحا من كبدٍ وخدِّ

8 - فهل ترى ينتظمُ الشَّملُ الذي
قد نثرتهُ البينُ نشرَ العِقدِ

9 - وهل لأيام الصِّبا من رَجعةٍ
أم هل لأيام النَّوى من بُعْدِ[26]

وظل النوى يؤرقه وينغص صفو حياته، فلم يطب له فيها مشرب ولم تهدأ له فيها حال، وشده الشوق لديار العرب فقال:

---

(26) م.ن: 149.

9 ـ منذ أقْصَتْهُ النَّوى عن داركم
ما أساغَ الدهرُ يوماً مَشْرَبهْ

10 ـ وإذا رام هُجوعاً طَرفُهُ
هزَّه الشوقُ إليكم فانتَبهْ[27]

وقرح البعد قلبه وأذكى نوح الطائر فيه جذوة الذكرى حتى حالت أيامه ظلاماً لا ينقطع فيقول:

6 ـ فبتُّ بقلبٍ كلَّما ناحَ طائرٌ
تطايرَ من أنفاسه شررُ الجمرِ

7 ـ وعَبرةِ عَينٍ لا تجفُّ جفونُها
إذا هتفت أيكيَّةٌ أقبلت تَجري

8 ـ أراعي دُجَى لا يَستحيلُ ظَلامُها
وأنجمَ ليلٍ لا تَسيرُ ولا تَسري[28]

وتهيج الذكرى أشياء كثيرة فإذا لاح بارق في الليل آلمه وأيقظ أحاسيس ممضة سببها البين الذي ليس بوسعه التخلص منه فيقول:

30 ـ لَعمري لقد ألوَتْ بأيام وصلِنا
حوادثُ أيامٍ أساودُها رُقطُ

31 ـ وبُدِّلتُ عن قُرب الوصال بخطَّةٍ
من البَين لا يُمحى بدمعي لها خَطُّ

32 ـ تؤرِّقُني الذكرى إذا لاحَ بارقٌ
يلوحُ بفَوْد الليل من لمعِه وَخطُ[29]

---

(27) م. ن: 69.

(28) م. ن: 208.

(29) م. ن: 263.

حتى ضاق ذرعاً بهذا البين فلم يطقه لولا حبه الذي هوَّنَ عليه الآلام فقال:

7 ـ ضقت ذرعاً[30] بالبعد فيكم ولولا
حبُّكم لم يضق من البين ذرعي[31]

وكان يكابد النوى الذي أوصله إلى حنين لا مثيل له فصار يومه عاماً، فحبذا ذلك الزمان والدنيا فيه مقبلة والدهر غض والحياة أبوابها مشرعة، وبعد عشرين عاماً من الغربة يقول:

6 ـ وكابدتُ النَّوى عشرين عاماً
ويومٌ من نَوى الأحباب عامُ

7 ـ أحنُّ إلى الخيام وإنَّ قلبي
لمرتَهنٌ بمن حَوتِ الخِيامُ

8 ـ وأذكرُ إذ يُظلِّلُنا بَشامٌ
بشرقيِّ الحِمى سُقِيَ البَشامُ

9 ـ فيا زَمني إذ الدُّنيا فتاةٌ
كما أهوى وإذْ دَهري غُلامُ[32]

وأفصح عن مدى تعلقه بالحجاز وأهله لمّا جعل موطنهم سويداء قلبه فقال:

1 ـ يا راحلينَ وهم في القَلب سكَّانُ
هل غيرُ قلبي لكم مأوى وأوطانُ

2 ـ خذوا من الأرض أنّى شئتم نُزُلاً
فأنتم في سويدا القلب قُطَّانُ[33]

---

(30) م. ن: 277.
(31) م. ن.
(32) م. ن: 424.
(33) م. ن: 447.

وهذا البعد والفراق، وتلك الغربة والنوى وويلاتها، قد أثارت لديه ذكريات تزاحمت، في قلب أسير، وقلقلت استقراره الذي لم يجربه، فصارت حياته دوامة من الحسرات يتطاير شررها نحو أرض الصِّبا ومهد الشباب، فخمسة عشر عاماً قضاها بين مكة والمدينة أرض العرب ومهبط الرسالة أججت في نفسه حناناً فريداً لتلك الربوع وأهلها، حتى باتت صورها عالقة لم تبل أو تتلاشى، فهي في تجدد، فيدعو لها خيراً فيقول:

8 ـ يا رَعىٰ الله بالحِمى عصرَ أُنسٍ
عشتُ فيه حيناً من الدهرِ رَغْدا

9 ـ حيث روضُ الشباب غضٌّ نضيرٌ
وغصونُ الصِّبا ترفُّ وتَندى

10 ـ وزماني ذاك الزمانُ المُهنَّى
وحبيبي ذاكَ الحبيبُ المُفدَّى[34]

ولم ينس أيامه في مكة فهي عطرةٌ بنشرها الفواح، ولو تُشْتَرى لابتاع ساعتها بالدهر كله، وليس أدق من هذا الشعور تجاه الوطن والحنين له لدى الشاعر الذي تجاذبته آلام فراق الأهل والأحبة فيقول:

15 ـ لم أدر أيُّ الغُصَّتين أسيغُها
إن عنَّ لي ذكرُ الفراق أو اعتَرى

16 ـ أفراقَ إلفي أم فراقَ مَواطني
وكلاهما لهبٌ بقلبيَ قد وَرى

17 ـ لله أيامي بمكةَ والصَّبا
تهدي إلى فَودَيَّ مِسكاً أذفرا

18 ـ أشري بكلِّ الدَّهر منها ساعةً
لو أنها مما تُباع وتُشْتَرى[35]

(34) م.ن: 147.

(35) م.ن: 222.

وصار أمام حالة لا يعرف فيها، متى يعود إلى وطنه، ومتى ينقضي البعاد، وحاله حينئذ كحال الحمامة النائحة، ولكن شتان ما بين النوحين! وبمثل هذه المشاعر نحو الوطن كان يتطلع للقاء الأهل، واتخذ من نوح الحمام سبيلاً للمقارنة فليس قصد الحمام مثل قصده، ولا بكاؤه مثل بكائه ولا لوعة حبه مثل نواحها، فهي فوق الغصون لاهية وهو يتضور ألماً ويصبو إلى أحبته، فإن أظهرت الحمامة ما عندها فقد ستر ابن معصوم معاناته، وشتان ما بين مُخْفِ سرَّهُ ومبديه، وباسترسال شائق وألفاظ عذبة وموسيقى تناسب الحالة الشعورية يقول:

7 - آهِ من البينِ المشتِّ والنوى
كم قرَّحا من كبدٍ وخدٍّ

8 - فهل ترى ينتظمُ الشملُ الذي
قد نثرتُه البينُ نثرَ العِقدِ

9 - وهل لأيام الصِّبا من رَجعةٍ
أم هل لأيام النَّوى من بُعْدِ

10 - أنوحُ ما ناحَ الحمامُ غُدوةً
هيهاتَ ما قصدُ الحَمام قَصدي

11 - أبكي وتبكي لوعة أو طربا[36]
وما بكاء الهزل مثل الجد

12 - ظنت حمامات اللوى عشية
في الحب أن عندها ما عندي

13 - تَلهو على غُصونها ومُهجتي
تصبُو إلى تلك القُدود المُلْدِ

(36) وردت في الديوان «وطربا» والصواب ما أثبتناه ليستقيم الوزن.

14 ـ شـتـان مـا بـيـن جَـوٍ وفَـرحٍ
وبـيـنَ مُـخْـفِ سـرَّه ومُـبْـدِ[37]

وبرزت في شعر الحنين لدى ابن معصوم أماني العودة وطموح اللقاء بالأهل والخلان ورؤية الحجاز ثانية فقال:

1 ـ ذاك الـحـجـازُ وهـذه كُـثـبـانُـهُ
فـاحـفـظ فـؤادَك إن رنَـتْ غـزلانُـهُ

2 ـ واسفَح دموَعـك إن مـررتَ بـسـفـحـه
شـغـفـاً بـه إنَّ الـدمـوعَ جُـمـانُـهُ

3 ـ وسـلِ الـمـنـازلَ عـن هـوًى قـضَّـيـتـه
هـل عـائـدٌ ذاك الـهـوى وزمـانُـهُ

4 ـ لـهـفـي عـلـى ذاك الـزمـانِ وأهـلـهِ
وسـقـاهُ مـن صَـوب الـحَـيـا هـتَّـانُـهُ[38]

وقوله:

16 ـ لا أغـبَّ الـمـزنُ مـن أم الـقـرى
مـنـزلاً كـان لأسـمـاءَ ومَـيْ

17 ـ لـو دعـانـي الـدهـرُ يـومـاً دعـوةً
نـحـوه أو قـالـت الأقـدارُ هَـيْ

18 ـ جـئـتُـه أسـعـى عـلـى الـرأس ولـم
أرضَ لـلـسَّـعـي إلـيـه قـدمَـيْ

19 ـ يـا حُـداةَ الـعـيـس أقـصـى أمـلـي
وقـفـةٌ بـيـن كـداءٍ وكُـدَيْ[39]

---

(37) الديوان: 149.

(38) م.ن: 465.

(39) م.ن: 484. كداء «بالفتح والمد»: ثنية بأعلى مكة المكرمة عند المحصب وفيها دار النبي عليه الصلاة والسلام، كدى «بالتصغير»: مناخ من خرج من مكة بريد اليمن.

ويخاطب مكة المكرمة خطاب متهلف لرؤيتها والعودة إليها على الرغم مما يكيده الأعداء، وحينئذ يفوز بكل آماله وتتحقق تطلعاته، وبتوسل مرتبط بأمل في نفس الشاعر المتألم فيقول:

1 ـ أمَعادُ هل يُفضي إليكِ مَعادي
يوماً برغم مُعانِدٍ ومُعادِ

2 ـ فأفوزَ منكِ بكلِّ ما أملتُه
ذُخراً لآخرتي ويوم مَعادي(40)

وتشوق عن بعد لموطن صباه وفيه العيش الهادىء وفي هجره الموت، وذلك إحساس فريد لدى ابن معصوم، ودعا الله أن يديم الخير والنعمة في وطنه، ولم ينس أيام صباه فحياها وسلم عليها ما طال الزمن وامتد الدهر فقال:

15 ـ لنا من وصلها العيشُ المهنَّا
ولكن هجرُها الموتُ الزؤامُ

16 ـ فيا عصر الصِّبا والأُنسُ بادِ
سقاك الغيثُ عارضُهُ رُكامُ

17 ـ ويا عصرَ الشباب عليك منِّي
مدى الدَّهر التحيةُ والسلامُ(41)

وأفصح ابن معصوم عن حب فريد لنجد والحجاز، دون أن يميز بين هضابها ووديانها وصحاريها شمالها وشرقها وغربها وجنوبها، بلغ درجة الهيام بهذه الأرض والتعلق بكل ما فيها، ولم يستطع الخلاص من هذه الحالة الشعورية التي دفعته صوب شوق وانفعالات لأرض الحجاز، ومن خلالها لكل الأرض العربية التي أخذت موقعها في نفسه، وبعد ما كابد من قساوة الحياة

---

(40) الديوان: 603. ومعاد اسم من أسماء مكة المشرفة، استناداً إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِى فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾ [القصص: 85] تنظر سلوة الغريب: ص40.

(41) الديوان: 424.

اليومية في الهند، واسترسل في قصائده يعدد محاسن أرض الحجاز وأهله وفتياته وحيواناته وطيوره وأشجاره، حتى تداعت أسماء الأماكن الحجازية متدفقه إلى قصائد بلغ حد القسم بها.

فذكر «المنحنى والعقيق وأجياد والأبطحين وشرقي الحمى والمأزمين، والخيف ومنى والحجاز ونجد وزرود ووجرة والأباطح والجرعاء، ومنعرج اللوى والمحصب وسلع وطيبة والحجر وحاجر ورامة والنقا والمصلى وأم القرى ومكة وزمزم وسويقة والصفا والحجون وجمع والأجرع وبلقع وتهامة وخليص ورابع والغوير والعذيب، وبارق وبرقة والجرعاء، وذي أضم وحزوى، وذو الأثل». وعلى الرغم من غربته التي امتدت أكثر من نصف قرن في بلاد غير عربية قضاها في عز والده، وتقلد فيها مراكز في الدولة متميزة وعالية، وتجول في ربوعها، إلا أنها لم تعوضه عن أرض الحجاز أو تكون بديلاً عنها، ولم يعوض مكانة الأرض العربية في نفسه أو يضاهيها، وكثيراً ما ذكر الهند بما لا يحمد في كثير من المواقف فقال:

1 ـ تذكَّرَ والذكرى تُهيجُ أخا الوجدِ
مراتعَ ما بين الغُويْر إلى نجدِ

2 ـ أسيرٌ يُعاني من نوائب دهرِه
حوادثَ لا تنفكُّ تَتْرى على عَمْدِ

3 ـ إذا شاقه من نحو رامةَ بارقٌ
ذرى عَبرةً من مُقلتيهِ على الخدِّ

4 ـ يحنُّ إلى أحياءِ ليلى بذي الغَضا
وأينَ الغَضا وَيْبَ المَشُوق من الهندِ[42]

ولما طال البعد واشتد ألم الفراق وذاق مرارة الغربة حسب نفسه أسيراً بأرض الهند، ونعت نفسه مغترباً، وفي إحدى مدائحه النبوية توسل بالرسول الكريم ﷺ لينجيه من هذه البلاد، ويخلصه من غربته فيها فقال:

---

(42) م.ن: 144. ويب: مثل ويل وزناً ومعنى.

47 ـ يـا أشـرفَ الـرُسْـلِ والأمـلاكِ قـاطـبـةً
ومــن بــه شَــرَّفَ الله الــنَّــواســيــتــا[43]

48 ـ سَـمـعـاً لـدعـوة نـاءٍ عـنـك مُـكـتـئِـبٍ
فـكـم أغـثـتَ كـئـيـبـاً حـيـنَ نُـوديـتـا

49 ـ يـرجـوكَ فـي الـدِّيـن والـدُّنـيـا لـمـقـصـدِهِ
حـاشـا لـراجـيـكَ مـن يـأسٍ وخُـوشـيـتـا

50 ـ أضـحـى أسـيـراً بـأرضِ الـهـنـدِ مُـغـتـربـاً
لــم يــرجُ مــخــلــصَــه إلاَّ إذا شــيــتــا

51 ـ فـنـجِّـنـي يـا فـدتـكَ الـنـفـسُ مـن بـلـدٍ
أضـحـت لـقـاحُ الـعُـلـى فـيـه مَـقـالـيـتـا[44]

لقد أحب الأرض العربية كثيراً وتلك المشاعر القومية المتميزة دليل آخر على حبه للعرب على الرغم مما أتيح أمامه من منافذ العيش، إلا أن إحساسه بالغربة وتوقه للقاء أرض الأجداد كان عارماً، وقال في هذه المعاني:

5 ـ أصـبُـو مـن الـهـنـد إلـى نـجـدٍ هَـوىً
وأيــنَ نــجــدٌ مــن ديــار الــهــنــدِ[45]

وقال:

1 ـ يــقــول الــهــاشــمــيُّ غــداةَ جُــزنــا
بــحــارَ الــهــنــدِ نــقــطــعُ كــلَّ وَهْــدِ

2 ـ أتــذكــر عــن هــوى تَــلَــعــاتِ نــجــدِ
وأيــن الــهــنــدُ مــن تَــلَــعــاتِ نــجــدِ[46]

---

(43) يريد بالنواسيت: الناس، مفردها ناسوت.

(44) الديوان: 86.

(45) م. ن: 148.

(46) م. ن: 155.

وكان دقيقاً في تشخيص التعامل بين الناس في الهند ورسم صورة لحياتهم وشعوره بينهم، وكشف عن اختلال في العلاقات الاجتماعية فقال:

9 ـ حللتُ في سوح قومٍ لا خَلاقَ لهم
سِيانِ عندهم الأنوارُ والظُّلَمُ

10 ـ تسطو بأُسْدِ الشَّرى فيها ثعالبُها
والصقرُ تصطادُه الغربانُ والرخَمُ

11 ـ ويفضل الغمدُ يومَ الفخرِ صارمَه
وتستطيلُ على ساداتها الخدمُ[47]

حسد ابن معصوم ساكني الحجاز لتمتعهم بنشوة العيش في ربوعه، ومن شدة شوقه وهو غريب ناء كرر لفظة الحجاز أكثر من مرَّة في شعره؛ لفرط صبابته وطول معاناته، ويذكرنا بشوق مالك بن الريب لوادي الغضا يوم حضرته المنية فقال ابن معصوم:

1 ـ وافى خَيالك بعد طول نفارِ
فجعلتُ موطِئَهُ سنى الأبصار

2 ـ أنَّى اهتدَى منك الخيالُ لبلدةٍ
أقصى وأجهلَ من بلادِ وَبارِ

3 ـ لا والذي جعل المحصَّبَ دارَها
والهندَ من دون الأحَّبة داري

4 ـ لم يهدِه إلاَّ تصعُّد زفرتي
فكأنَّها نارٌ تُشبُّ لسارِ

5 ـ حيَّا فأحيا ذكرَ من لم أنسَهُ
ما كان أغناهُ عن التَّذكارِ

(47) م.ن: 402.

6 ـ آهٍ لأيـــامِ الـــحـــجـــاز وســـاكـــنـــي
أرضِ الـــحـــجـــاز وَرَوضـــهِ الـــمِـــغْـــطَـــارِ

7 ـ حـيـث الـسـلامـةُ مـربـعـي ورُبـى الـخـمـا
ئِـــل مـــرتـــعـــي وحـــمـــاهُ دارُ قَـــراري[48]

ولم يكتف بذكر الحجاز، بل شخص أمام عواطفه أكثر من موقع في هذه الأرض فلم يتردد في ذكرها في نص واحد؛ ليؤكد حبه وتعلقه بتلك الديار العربية التي لم يعوضها شيء في غربته فيقول:

1 ـ خـلـيـلـيَّ هـل عـهـدي بـمـكـةَ راجـعُ
فـقـد قُـلِـيَـتْ بـالـهـنـد منِّـي الـمـضـاجـعُ

2 ـ وهـــل شـــربـــةٌ مـــن مـــاء زمـــزمَ تـــرتـــوي
بـــهـــا كـــبـــدٌ قـــد أظـــمـــأَتْـــهـــا الـــوقـــائـــعُ

3 ـ وهـــل عـــامـــرٌ ربـــعُ الـــهـــوى بـــسُـــويـــقَـــةٍ
فـعـهـدي بـذاك الـرَّبـع لـلـشَّـمـل جـامـعُ

4 ـ وهل من صفا من سالفِ العيشِ بالصَّفا
يـعـودُ لـنـا يـومـاً فـتـصـفـو الـمـشـارعُ

5 ـ سقى الله ما بيـن الـحَـجُـونِ إلى الـصَّـفـا
مـــرابـــعَ فـــيـــهـــا لـــلـــظِّـــبـــاء مـــراتـــعُ

6 ـ وجـــادَ بـــأجـــيـــادِ مـــنـــازلَ[49] جـــيـــرةٍ
بـــهـــنَّ حـــمـــامُ الأبـــطَـــحـــيـــن ســـواجـــعُ

7 ـ وحـيَّـا الـحَـيـا بـالـمـأزمـيـن مـعـاهِـداً
فـمـا عـهـدُهـا عـنـدي مَـدى الـدَّهـر ضـائـعُ[50]

---

(48) م.ن: 187.

(49) وردت في الديوان «منازل» والصواب ما أثبتناه.

(50) الديوان 276.

وكلما لاح في الطبيعة شيء تذكر الوطن، فابتسام الروض ونشر الخزامى وبرق الليل وسجع الحمام أثارت في نفسه لواعج الذكرى وأحاسيس الشوق، ولشرقي الحمى من بين المواقع الحجازية موقع خاص في نفسه حتى ذكره في أكثر من قصيدة كما في قوله: «بالله هل يممت شرقي الحمى»[51] «وبشرقي الحمى من ضارج»[52] «لو لم يكن بالحمى الشرقيّ منزله»[53]، وكانت مكة موضع اعتزازه وتقديره، وذكرها تارة بمكة وأخرى بأم القرى، وحبها عنده ليس حديث كذب إذ ارتبط بها منذ صباه وسكنها كأنما سكن الجنان، فرجالها أسود ونساؤها ظباء، حتى آل به الشوق إلى أن يقسم بأهلها الذين كانوا له أقرب من شغاف القلب فيقول:

1 ـ **وحـيـاتِـكـم يـا سـاكـنـي أمّ الـقُـرى**
مـا كـان حـبُّـكـمُ حـديـثـاً يـفُـتـرى

2 ـ **أهـوى ديـارَكُـم الـتـي مَـنْ حـلَّـهـا**
حـلَّ الـجِـنـانَ بـهـا وعـلَّ الـكـوثـرا

3 ـ **واهـاً لـهـنَّ مـنـازلاً ومـراتـعـاً**
تـرعـى الـظِّـبـاءَ بـهـنَّ آسـادُ الـشَّـرى

4 ـ **إن هــزَّت الآرامُ سـمـرَ قـدودِهـا**
هـزَّت ضـراغـمُـهـا الـوشـيـجَ الأسـمـرا[54]

وكثيراً ما اعتز بالعرب وأفصح عن هذا الاعتزاز بأكثر من قصيدة؛ مما يعزز قولنا بجيشان الحس القومي في جوانحه، وكان حنينه لهم بالذات، حتى حسدت عينه أذنه لسماعها أحاديث العرب، وليس من سبيل آخر للوصال، وكان العرب كراماً أعزاء شجعاناً ترفعوا عن الخزي والعار، ونزهوا ربوعهم منهما،

(51) م. ن: 163.
(52) م. ن: 69.
(53) م. ن: 63.
(54) م. ن: 221.

وفي هذه المعاني التي هي مظهر من مظاهر الشوق والحب لأرض العروبة وسكانها العرب يقول:

4 ـ يا غُريباً لولاهم لم يَشُقْني
ذكرُ دارٍ ولا تَذكُّر ربع

5 ـ وإذا ما سمعت عنهم حديثاً
حسدت مقلتي لذلك سمعي(55)

وقال:

1 ـ سَقى صوبُ الحَيا أرضَ الحجازِ
وجادَ مراتعَ الغِيد الجَوازي

2 ـ وحيًّا بالمقام مقامَ حيٍّ
كِرامٍ في عشيرتهم عِزازِ

3 ـ هُمُ حامُو الحقيقةِ يومَ يدعو
حماةُ الحيِّ حيَّ على البرازِ

4 ـ حَمَو بالسمر بيضهم وشاموا
عليها كلَّ ذي شطبٍ جرازِ(56)

ومثلما أفاض ابن معصوم في نعوته لمحبوبته، فهو لم يبعد عن تلك النعوت التي ظلت في إطار المعاني القديمة التي طرقها الشعراء القدامى وبأثر من البيئة، وهذا الإصرار بدافع الحس القومي وتأكيده على تجلية حبه لوطنه والشغف به، ويشعر المستقرىء لشعره معاناة حقيقية لإنسان قذفته الأقدار بعيداً عن وطنه إلى بلاد كثيراً ما ذمَّها، ومن مظاهر الاعتزاز بعروبته ترددت في شعره أسماء محبوباته العربيات التقليدية «سعاد، سعدى، نوار، ليلى، أسماء، منى» ونعت النساء العربيات بـ«الظبي، البدر، لواحظها كأنهاالرماح، مدللة، رشيقة

---

(55) م.ن: 277.

(56) م.ن: 231.

كالغصن، رشا، الجآذر، البيضاء، حمراء الخدود، عطرها فواح، قمر، الآرام، اسوداد الخال، ريم»[57] ولم يأبه بأقوال العاذلين وبلوم اللائمين للابتعاد عن ذكر الحجاز ونجد والكف عن هذا الشعور، بل أصرَّ على حبه وذكرياته، وعدّ ذلك سلوته فلم يستمع لهؤلاء فقال:

21 ـ هيهات يُسلي العذلُ لي كَلَفاً
ويطرِّقُ التأنيبُ لي أذنا[58]

وقد كثرت نصوصه في الكشف عن أحاسيسه وعواطفه المتأججة والتواقة نحو نجد والحجاز، وقد وصلت درجة العشق لوطنه أرض أجداده، ويكفي تقديم النص الآتي كما هو ففيه رسالة واضحة وغرض جلي لكل معاني الود والذكرى والحنين فيقول:

1 ـ أمَا وابتسام الرَّوضِ عن شَنَبِ الزَّهر
وإسفارِ وجه الأفق عن غُرَّةِ الفجرِ

2 ـ ونشرِ الخُزامى فاحَ في طيِّ نَسمةٍ
سرت من رُبى سَلعٍ وطيبةَ والحِجرِ

3 ـ وبرقٍ سَرى ليلاً بأكناف حاجرٍ
فجدَّد لي شوقاً إلى بارقِ الثَّغرِ

4 ـ وسجعِ حمامِ الأيك في عَذَباتِها
تميسُ بها الأغصانُ في حُللٍ خُضرِ

5 ـ لقد هاجَ وجْدِي ذكرُ آرام رامةٍ
وأوْرى بقلبي نارَهُ لاعجُ الذِّكرِ

6 ـ فبتُّ بقلبٍ كلَّما ناحَ طائرٌ
تطايرَ من أنفاسِه شرُرُ الجمرِ

---

(57) م.ن: 231، 350.

(58) م.ن: 453.

7 ـ وعَبْرةِ عَينٍ لا تجفُّ جفونُها
إذا هتفت أيكيةٌ أقبلت تَجري

8 ـ أراعي دُجَى لا يَستحيلُ ظلامُها
وأنجمَ ليلٍ لا تَسيرُ ولا تَسري

9 ـ وأصبو إلى عصرٍ تقضَّى بحاجرٍ
فيا حاجراً سقياً لعَصركَ من عَصرِ

10 ـ إذ العيشُ غضٌّ والشبيبةُ نَضْرَةٌ
أميسُ بها كالغُصنِ في الوَرق النَّضْرِ

11 ـ ليالِيَ لا أرضى من الوصل بالمُنى
ولا أتحسَّى أكؤسَ الهمِّ بالصَّبرِ(59)

إن معاناة كهذه وشعوراً بالغربة والأسر جعلته نهباً لأحاسيس تهزُّه كلَّ لحظة لتشده نحو نجد والحجاز، فولدت لديه حالةً ما استطاع التخلص منها، حتى وزعها على مجمل شعره وافتتح بها مدائحه لأبيه ومراجعاته مع أخيه(60)، بما يعيد إلى نفسه نشوة الأمل بالعودة، وفي مدائحه النبوية(61) وجد سبيله للتشبث بالرسول الكريم ﷺ، ليشفع له بالعودة إلى دياره، حتى تحقق له ذلك عام 1114هـ، بعد نواح وعيون دامعة وقلب أسير متكسر وجوى وحسرات وأمانٍ وآمال وذكريات، غادر ابن معصوم «برهانبور» متوجهاً إلى مكة، ولما وصلها سجل الشاعر لحظات تركه الهند التي لا رجعة إليها!، ثم لقاءه بمكة ثانية واستنشاقه نسيمها، ولمَّا لاح سنى البيت الحرام عاد عسره يسراً. وبأبيات كشفت عن طبع وعذوبة ماضياً مؤلماً وحاضراً مشرقاً كثيراً ما تمناه فيقول:

12 ـ كأنّي بفُلكي حين مَدَّت جَناحَها
وطارت مطارَ النَّسر حَلَّق عن وكر

---

(59) م. ن: 208.

(60) تراجع القصائد في الديوان: 339، 341.

(61) م. ن: 385، 391، 437.

13 ـ أَسْفَتْ[62] على المَرْسى بشاطىء جدة[63]
فـجـدَّدتِ الأفـراحَ لـي طَـلـعـةُ الـبَـرِّ

14 ـ وهـبَّ نـسيـمُ الـقُـرب مـن نـحـو مـكَّـة
ولاح سَـنـى الـبـيـت الـمـحـرّم والـحِـجْـرِ

15 ـ وسـارت رِكـابـي لا تَـمـلُّ مـن الـسُّـرى
إلـى مَـوطـنِ الـتَّـقـوى ومُـنـتَـجـعِ الـبِـرِّ

16 ـ إلى الكعبةِ البيتِ الحرام الذي عَلا
عـلـى كـلِّ عـالٍ مـن بـنـاءٍ ومـن قـصْـرِ

17 ـ فـطـفـتُ بـه سَـبْـعـاً وقـبـلـتُ رُكـنَـه
وأقـبـلـتُ نـحـو الـحِـجْـر آوي إلـى حِـجْـرِ

18 ـ وقـد سـاغَ لـي مـن مـاءِ زمـزمَ شَـربـةٌ
نـقـعـتُ بـهـا بَـعـد الـصَّـدى غُـلَّـة الـصَّـدرِ

19 ـ هـنـالـك أَلْـفَـيْـتُ الـمـسَّـرةَ والـهـنـا
وفـزتُ بـمـا أمَّـلـتُ فـي سـالـفِ الـدَّهـرِ

22 ـ وجئتُ مِنًى والقلبُ قد فاز بالمُنى
ومـا راعـنـي بـالـخَـيـفِ خـوفٌ مـن الـنَّـفـر

26 ـ ووجَّـهـتُ وجـهـي نـحـو طَـيـبـةَ قـاصِـداً
إلـى خـيـر مَـقـصـودِ مـن الـبـرِّ والـبَـحـرِ

30 ـ وعَـفَّـرتُ وجـهـي فـي ثَـراهُ لـوجـهـهِ
وطابَ لي التعفيرُ إذ جئتُ عن عُفرِ[64]

30 ـ فقلتُ لقلبي قد برئتَ من الجوى
وقلتُ لنفسي قد نجوتِ من العُسرِ[65]

---

(62) أسفت السفينة: دنت ورست، أخذها من أسف الطائر: دنا من الأرض.
(63) وردت في الديوان (بشاط ء) والصواب ما أثبتناه.
(64) العفر (بالضم): طول العهد، وقلة الزيارة والبعد.
(65) الديوان: 171 ـ 172.

فكان لقاء بعد طول غربة وأملاً تحقق، فسيطرت مشاعر الفرح والانشراح على الشاعر من الأرض التي تمنى أن تطأها قدماه، وراح يسرح ويمرح بين مكة والمدينة، يطير من هنا ليحط هناك، كالطائر الذي غادر قفصه، وبمثل هذا الإحساس الفريد بالشوق للأوطان خلد ابن معصوم أرق القصائد التي ناح فيها وبكى، وتكاد تذكر، ولم ينس الوطن في أحلك الظروف وأصعبها، فجاءت هذه القصائد صادقة الأحاسيس وصدرت عن معاناة حقيقية من الغربة، فكانت، بحق، فريدة في أسلوبها وموضوعاتها، وإن تشابهت من حيث البناء مع حجازيات غيره، إلا أنها تفترق عنها بصدق التجربة، وربما هي شبيهة بروميات أبي فراس يوم وقع في الأسر، وقصائد ابن حمديس[66] لما ترك صقلية بعد احتلالها، وأندلسيات أحمد شوقي[67]. وهكذا أضاف ابن معصوم إضمامة فنية جميلة لتاريخ الشعر العربي تفيض بمعاني الوفاء والحنين إلى التاريخ والأرض والدم العربي، مليئة بالفن والشاعرية المطبوعة، واختار لها أجمل الأوزان وأرق الألفاظ.

(66) ينظر ديوان ابن حمديس الصقلي، أماكن متفرقة.

(67) تنظر أندلسيات شوقي، صالح الأشتر، أماكن متفرقة.



الدكتور: علي حسن مزبان
جامعة السابع من أبريل - كلية الآداب - الزاوية

توطئة:

من موضوعات النحو المهمّة التي لم يحاول الدارسون المحدثون تسليط الضوء عليها من جديد موضوع (الاشتغال) الذي أطلق عليه شيخ النحاة (سيبويه) «هذا باب ما يكون فيه الاسم مبنياً على الفعل قُدِّمَ أو أُخِّرَ وما يكون فيه الفعل مبنياً على الاسم»[1] لكنّه عُرِفَ بين الدارسين بـ (الاشتغال).

تعريفه:

أجمع النحاة على أنّه «كلُّ اسم بعده فعل أو ما يُشبه الفعل كاسم الفاعل

(1) الكتاب، سيبويه، تحقيق عبد السلام محمد هارون، عالم الكتب ـ بيروت 1966م، 1/ 80.

وٱسم المفعول، ٱشتغل عنه بضميره أو بمُتعلّقه لو سلَّط عليه أو مناسبه لنصبه[2] ومعنى ذلك أنْ يتقدّم ٱسمٌ ويتأخّر عنه فعل أو ٱسم فاعل أو نحوهما فينصب ذلك الفعل ضميره، ولو لم يشتغل بضميره لنصبه نحو (خالداً أكرمته) و(خالداً أنا مُكرِمهُ) فالفعل (أكرمَ) نصب ضمير (خالد) وٱسم الفاعل اشتغل بضمير (خالد) ولو لم يكن هذا الضمير موجوداً لنصب الاّسم المتقدّم. وقد يكون الفعل يصحّ تسلُّطه على الاّسم المتقدّم بنفسه كما ذكرت، وقد يكون لا يصحُّ تسلُّطه عليه بنفسه، نحو (خالداً سلّمتُ عليه) و(أخاك مررت به) وكقوله تعالى: ﴿وَٱلظَّٰلِمِينَ أَعَدَّ لَهُمۡ عَذَابًا أَلِيمَۢا﴾[3] وقد يكون مضافاً إليه، نحو (خالداً أكرمتُ أخاه) وهناك صور أُخرى كلّها تجتمع في عود الضمير على الاّسم المتقدّم.

أركانه:

أجمع النحاة على أنَّ أركان الاّشتغال ثلاثة هي:

أ ـ المشغول عنه: وهو الاّسم المتقدّم.

ب ـ المشغول: وهو الفعل المتأخّر.

ج ـ المشغول به: وهو الضمير الذي تعدّى إليه الفعل بنفسه أو بالوساطة.

ناصبه:

اختلف النحاة في ناصب الاّسم (المشغول عنه)، فذهب سيبويه وجمهور النحاة البصريين إلى أنَّ الناصب له فعل مضمر وجوباً مماثل للفعل المذكور في نحو (خالداً أكرمته)، أي: أكرمتُ خالداً أكرمته، ويُناسبه في المعنى، نحو

---

(2) شرح الرضيّ على الكافية، تحقيق يوسف حسن عمر، منشورات جامعة قاريونس ـ بنغازي ـ ط2 1996، 1/ 439.

شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تحقيق الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد، دار التراث ـ القاهرة، ط20 1980م. 1/ 173.

شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، تحقيق الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة العصرية 1970م 2/ 83، 84.

(3) سورة الإنسان، الآية: 31.

(خالداً سلّمتُ عليه) والتقدير (حييتُ خالداً سلّمتُ عليه) و(خالداً ضربتُ أخاه) والتقدير (أهنتُ خالداً ضربتُ أخاه)، ذكر سيبويه «وإنْ شئت قلت: (زيداً ضربتُه) وإنَّما نصبه على إضمار فعل هذا يفسّره كأنَّك، قلت: (ضربتُ زيداً ضربته) إلاَّ أنَّهم لا يُظهرون هذا الفعل للاستغناء بتفسيره، فالاسم ها هنا مبني على المضمر، فإنْ قُلت: زيدٌ مررتُ به، فهو من النصب أبعدُ من ذلك، وإنْ شئت قلت: (زيداً مررتُ به) تريدُ أنْ تُفسِّر به مُضمراً، كأنَّك قُلتَ إذا مثَّلتَ جعلتَ زيداً علىٰ طريقي مررت به، وإذا قلت (زيدٌ لقيت أخاه) فهو كذلك، وإنْ شئت نُصِبَ لأنَّه إذا وقع علىٰ شيءٍ من سببه فكأنَّه قد وقع به، والدليل علىٰ ذلك أنَّ الرجلَ يقول: أهنتُ زيداً بإهانتك أخاه وأكرمته بإكرامك أخاه»[4].

أمّا النحاة الكوفيون فذهبوا مذهبين، الأوّل مذهب الكسائي الذي يقول إنّ الاسم المتقدّم المنصوب ناصبه الفعل المتأخّر وإنَّ الضمير مُلغىٰ.

والثاني مذهب الفرّاء الذي يقول إنَّ الاسم المتقدّم المنصوب والضمير منصوبان بالفعل المذكور لأنّهما في المعنىٰ لشيءٍ واحد[5].

ولا بُدَّ لنا من مناقشة هذه الآراء في ضوء الاستعمال اللغويّ بعيداً عن التقديرات المملّة.

فأمّا ما ذهب إليه سيبويه وجمهرة البصريين يتّفق والصنعة الإعرابية لكنّه مفسدٌ للمعنىٰ والتركيب.

وما ذهب إليه الكسائي مفسدٌ للصنعة الإعرابية، ولا يستقيم في كثير من التعبيرات. أمّا ما ذهب إليه الفرّاء فمقبولٌ في نحو (خالداً أكرمته) غير مقبول في نحو (خالداً سلّمتُ عليه). فضلاً عن هذا أنَّ النحاة نراهم قد طووا كَشْحاً عن القرآن الكريم ولم يستشهدوا به علىٰ وفرة ورود هذا الأسلوب فيه، واكتفوا بالمثال المصنوع (زيداً ضربته) يردّده لاحق عن سابق ما عدا ابن هشام الأنصاري

(4) الكتاب: 1/ 81، 82.

(5) شرح ابن عقيل: 2/ 131، شرح شذور الذهب، ابن هشام الأنصاري، تحقيق الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة ـ مصر، ط10د 1965م ـ صفحة 215.

الذي استشهد بشواهد قرآنية قليلة جداً قياساً إلىٰ ورودها في القرآن الكريم.

وإذا حلّلنا آيات القرآن الكريم وجدنا أنّه ليس هناك اشتغال ولا مشغول عنه بهذا المعنىٰ وإنّما هو أسلوب خاصّ يؤدّي غرضاً معيّناً في اللُّغة، أمّا إعراب الاسم المتقدّم المنصوب فسنتكلّم علىٰ إعرابه فيما بعد.

أقسامه:

ذكر النحاة في هذا الباب خمسة أقسام، هي:

1 ـ وجوب النصب:

إذا تقدّم علىٰ الاسم أداة خاصّة بالفعل كأدوات الشرط والتحضيض، كقولك: (إنْ زيداً رأيتهُ فأكرِمْهُ) ومثله قول الشاعر (النمر بن تَوْلب):

لا تجزعي إنْ مُنْفِساً أهلكتُهُ   فإذ هلكتُ فعند ذلك فاجزعي

وهذه هي رواية سيبويه في (الكتاب) وابن هشام بنصب (مُنْفِساً) أمّا ابن عقيل وباقي شُرّاح الألفية فقد روَوْها بالرفع (مُنْفِسٌ)[6].

2 ـ وجوب الرفع:

إذا تقدَّم علىٰ الاسم أداة خاصّة بالدخول علىٰ الجملة الاسمية كـ (إذا الفجائية) كقولك: (خرجتُ فإذا زيدٌ يضربهُ عمرو).

3 ـ ترجيح النصب:

إذا كان الفعل المذكور فعلاً طلبياً، مثل، الأمر والنهي والدُّعاء، كقولك: (زيداً اضربْهُ) (زيداً لا تُهنْهُ) (اللّهُمَّ عبدَك ارحمْهُ) كذلك إذا كان الاسم مقترناً بعاطف مسبوق بجملة فعلية كقولك: (قام زيدٌ وعَمْراً أكرمته)، وإذا تقدّم علىٰ

---

(6) الكتاب: 1/ 134، شرح ابن عقيل: 2/ 133.
شرح قطر الندى وبَلّ الصدى، ابن هشام الأنصاري، تحقيق الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد ـ دار الفكر، بيروت صفحة 271.

الاسم أداة الغالب عليها أنْ تدخل على الأفعال، مثل (أزيداً ضربته) (ما زيداً ضربته) قال تعالى: ﴿أَبَشَرًا مِّنَّا وَاحِدًا نَّتَّبِعُهُۥ﴾.

4 ـ ترجيح الرفع:

كقولنا (زيدٌ ضربته)، أقول: وكذلك رُوِيَ بالنصب (زيداً ضربته).

5 ـ ما يجوز فيه الرفع والنصب على السواء:

هو أنْ يتقدّم على الاسم عاطف مسبوق بجملة فعلية مُخبر بها عن اسم قبلها، كذلك (زيدٌ قام أبوه وعَمْراً أكرمته) وذلك لأنَّ (زيدٌ قام أبوه) جملة كبرى ذات وجهين، ومعنى (كبرى) أنّها جملة في ضمنها جملة، ومعنى (ذات وجهين) أنَّها اسمية الصدر فعلية العجز، فإنْ راعيت صدرها رفعت (عَمْراً) وكنت قد عطفت جملة اسمية على جملة اسمية، وإنْ راعيتَ عَجزَها نصبته وكنت قد عطفت جملة فعلية على جملة فعلية، فالمناسبة حاصلة على كلا التقديرين فاستوى الوجهان[7].

هذا الذي ذكره النحاة في كتبهم، ونرى أنَّ القسم الذي (يجب فيه الرفع) ليس من باب الاشتغال؛ لأنَّه لم ينطبق عليه معنى (الاشتغال) وذلك أنَّهم قالوا: إنَّه لو فرغ الفعل من الضمير لنصب الاسم، وذلك ممتنع في وجوب الرفع. أمّا مسألة (وجوب النصب) فالأمر فيها كما ذكره النحاة. وأمّا مسألة (جواز الأمرين) مع الترجيح أو من دون الترجيح ففيها نظر ـ فيما أرى ـ وذلك لاعتقادي بأنَّ لكلّ وجهٍ معنى لا يؤدّيه الوجه الآخر، فمعنى النصب غير معنى الرفع، فإنْ أردتَ معنىً معيّناً وجب عليك أنْ تقولَ تعبيراً معيّناً، ويصحّ لنا أنْ نقول (محمدٌ أكرمته) وكذلك (محمداً أكرمته). لكنَّ السؤال هل هما بمعنىً واحد»؟ وهذا لا يكون، لأنَّ (محمداً) في قولك (محمداً أكرمته) فضلة، و(محمدٌ) في قولك (محمدٌ أكرمته) عُمدة، فهل تكون الفضلة كالعُمدة؟ فكان على النحاة أنْ يقولوا

(7) شرح قطر الندى: 268 ـ 273.

ورد عن العرب قولهم: (محمدٌ أكرمته) وهو بمعنىٰ كذا، و(محمداً أكرمته) وهو بمعنىٰ كذا، فإنْ أردت المعنىٰ الفلاني تعيَّنَ الرفع، وإنْ أردت المعنىٰ الآخر تعيَّنَ النصب، وكلُّ ترجيحٍ من دون النظر إلىٰ المعنىٰ باطلٌ لا يقوم علىٰ أساس.

ماذا يُفيد الاشتغال:

ذهب البيانيون إلىٰ أنَّ الاْشتغال قد يُفيد تخصيصاً أو توكيداً وذلك بحسب تقدير الفعل المحذوف، فإذا قدَّرنا الفعل المحذوف بعد الاْسم المنصوب أفاد تخصيصاً، وإذا قدّرنا الفعل المحذوف قبل الاْسم المنصوب أفاد توكيداً، وذلك نحو قولك: (محمداً أكرمته) فإنْ قدّرتَ (محمداً أكرمتَ أكرمته) أفادَ تخصيصاً لأنَّ المفعول به إذا تقدّمَ علىٰ فعله أفاد تخصيصاً كما في قوله تعالىٰ: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ﴾ وإنْ قدّرتَ (أكرمتَ محمداً أكرمته) أفاد توكيداً وذلك لتكرير اللفظ، جاء في الإيضاح «وأمّا نحو قولك (زيداً عرفته) فإنْ قُدِّرَ المفسّر المحذوف قبل المنصوب، أي: عرفت زيداً عرفته، فهو من باب التوكيد، أعني تكرير اللّفظ، وإنْ قُدِّرَ بعده، أي: زيداً عرفتُ عرفته أفاد التخصيص[8].

وذهب النحويون إلىٰ أنّه يجب تقدير المُفسّر قبل الاسم المنصوب ذكر ابن هشام «فيجب أنْ يُقدَّر المُفسّر في نحو (زيداً رأيته) مقدّماً عليه، وجوّز البيانيون تقديره مؤخّراً عنه، وقالوا: لأنّه يفيد الاْختصاص حينئذٍ، وليس كما توهّموا»[9].

فالنحاة ينكرون أن يُقال في التقدير (زيداً رأيتُ رأيته)، والبيانيون يُجيزونه، فعلىٰ هذا التقدير لا يفيد الاشتغال توكيداً عند النحاة، أمّا البيانيون فعندهم يفيد توكيداً إذا قُدّر المحذوف بعد الاسم المنصوب، ويفيد تخصيصاً إذا قُدّر قبل الاْسم المنصوب.

---

(8) الإيضاح في علل النحو، الزجّاجي، تحقيق د. مازن المبارك دار النفائس، بيروت 1973م صفحة 110، 111.

(9) مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ابن هشام الأنصاري، تحقيق د. مازن المبارك وأ. محمد علي حمد الله، بيروت ط6 1985، 2/ 799.

أقول: علينا مناقشة النحاة والبيانيين فيما ذهبوا إليه، فجملة (خالداً أكرمتُ) تختلف دلالتها عن جملة (خالداً أكرمته) وكذلك جملة (علىٰ محمدٍ سلّمتُ) كدلالة جملة (محمداً سلّمتُ عليه) فدلالة جملة (خالداً أكرمتُ) خصّصتهُ بالكرم، أي: تقديم المفعول به هنا أفاد التخصيص وهو هنا يشبه قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ إلاّ أن التقديم في (خالداً أكرمتُ) تقديم جائز وفي الآية الكريمة، تقديم واجب، وأمّا (خالداً أكرمته) فتفيد إكرام خالد لا تخصيصه بالإكرام كما ذهب البيانيون، وكذلك في الجملتين (علىٰ محمدٍ سلّمتُ) (محمداً سلّمتُ عليه) وكذلك في الآية الكريمة: ﴿وَلُوطًا ءَاتَيْنَهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾[10] لا نجد أنَّ تقديم (لوطاً) أفاد التخصيص، وليس هناك دليل علىٰ أنَّ الفعل متأخر عن الاسم وهو لم يظهر البتة. وكذلك فتقديم (خالداً) لا يفيد توكيداً كما زعموا، لأنّه لو كان توكيداً لوجب ذكر الفعل، لأنَّ الحذف ينافي التوكيد، إذ يقول ابن مالك في ألفيته. (وحذفُ عاملِ المؤكّد امتنعْ).

ومن هنا نقول: إنَّ الاشتغال تعبير خاصّ له أُسلوب معيّن وغرض يؤدّيه من خلال هذا الأسلوب. وقد ورد في القرآن الكريم كثيراً علىٰ الرغم من أنَّ النحاة لم يستشهدوا به والآيات هي:

﴿وَٱلْأَنْعَٰمَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَٰفِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾[11].

﴿وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾[12].

﴿وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلْزَمْنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ﴾[13].

﴿وَكُلَّ شَىْءٍ فَصَّلْنَٰهُ تَفْصِيلًا﴾[14].

﴿وَٱلْبُدْنَ جَعَلْنَٰهَا لَكُم مِّن شَعَٰٓئِرِ ٱللَّهِ﴾[15].

---

(10) سورة الأنبياء، الآية: 74.
(11) سورة النحل، الآية: 5.
(12) سورة النحل، الآية: 8.
(13) سورة الإسراء، الآية: 13.
(14) سورة الإسراء، الآية: 12.
(15) سورة الحج، الآية: 36.

﴿وَٱلْجَآنَّ خَلَقْنَٰهُ مِن قَبْلُ مِن نَّارِ ٱلسَّمُومِ﴾[16].

﴿وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَٰهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا﴾[17].

﴿وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ﴾[18].

﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَٰهُ فِيٓ إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾[19].

﴿أَبَشَرًا مِّنَّا وَٰحِدًا نَّتَّبِعُهُۥ﴾[20].

﴿وَلُوطًا ءَاتَيْنَٰهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾[21].

﴿وَٱلْأَرْضَ فَرَشْنَٰهَا فَنِعْمَ ٱلْمَٰهِدُونَ﴾[22].

﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾[23].

﴿وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ﴾[24].

﴿وَٱلْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ﴾[25].

﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْيْدٍ﴾[26].

﴿وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ﴾[27].

﴿وَٱلْجِبَالَ أَرْسَىٰهَا﴾[28].

---

(16) سورة الحجر، الآية: 36.
(17) سورة الحجر، الآية: 19.
(18) سورة يس، الآية: 39.
(19) سورة يس، الآية: 12.
(20) سورة القمر، الآية: 24.
(21) سورة الأنبياء، الآية: 74.
(22) سورة الذاريات، الآية: 48.
(23) سورة القمر، الآية: 49.
(24) سورة الرحمن، الآية: 7.
(25) سورة الرحمن، الآية: 10.
(26) سورة الذاريات، الآية: 47.
(27) سورة النازعات، الآية: 30.
(28) سورة النازعات، الآية: 32.

هذه هي الآيات الكريمة التي ورد فيها أسلوب الاشتغال، لكنَّ النحاة أشاحوا بوجوههم عن ذكرها والاستشهاد بها، واكتفوا بجملة «زيداً ضربته» يردّدها لاحق عن سابق ولا أدري ما السبب؟

ومن النحاة مَنْ حاول أنْ يناقشَ بعض الشيء في آي القرآن الكريم، ولكنّه لم يبحث في المعنىٰ، بل حاول تبرير ترجيح النصب أو الرفع، ذكر ابن هشام في مسألة جواز الرفع والنصب، وترجيح النصب بقوله: «فلذلك رُجِّحَ النصب، قال تعالىٰ: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ۝٤ وَٱلْأَنْعَٰمَ خَلَقَهَا﴾ أجمعوا علىٰ نصب (الأنعام) لأنّها مسبوقة بالجملة الفعلية وهي (خلق الإنسانَ)[29] وهنا نراه يرجّح النصب من دون أنْ يذكر أثر المعنىٰ أو دلالة أُسلوب الاشتغال لكنّه تميّز من النحاة الآخرين باستشهاده بالقرآن الكريم. أقول: المسألة ليست مسألة ترجيح نصب أو رفع بل معالجة أسلوب علىٰ أساس يجمع بين الإعراب والدلالة لأنّه ورد في القرآن كثيراً. ففي قولنا (محمداً أكرمته) و(محمدٌ أكرمته) فرق في المعنىٰ، فإذا قلنا (محمدٌ أكرمته) كان (محمدٌ) مبتدأ وهو متحدَّثٌ عنهُ، والحديث يدور عليه أساساً وجعلنا إخبارنا عنه وهو مدار الاهتمام، أمّا قولنا (محمداً أكرمته) وهنا سيكون الحديث عنه بدرجة أقلّ لأنّه ليس عمدة بل فضلة كما بيّنا، ذكر الزجّاجي «قال أبو العبّاس الفرق بين (ضربتُ زيداً) و (زيدٌ ضربته) أنّك إذا قُلتَ (ضربتُ زيداً) فإنّما أردتَ أنْ تُخبرَ عن نفسك وتثبت أينَ وقع فعلُك، وإذا قُلتَ (زيدٌ ضربتَه) فإنّما أردت أنْ تُخبرَ عن زيدٍ»[30] ولهذا فالحديث عن المنصوب لا يرقىٰ إلى الحديث عن المرفوع لأنّه عمدة، ومن هنا نقول: إنَّ الحديث في الابتداء يدور أساساً علىٰ المبتدأ بخلاف الاشتغال الذي يدور فيه الحديث عن شيئين: أمر أساسي وهو المسند إليه وأمر دونه وهو المنصوب المتقدّم. وبهذا يصحّ لنا أن نقول: إنَّ الاشتغال مرحلة دون المبتدأ وفوق المفعول إذْ هو مُتحدَّث عنه من جهة لكنَّهُ لا يرقىٰ إلىٰ

(29) شرح قطر الندى: 270.

(30) الإيضاح في علل النحو: 136 ـ 137.

درجة المبتدأ، فيكون معنىٰ (الاشتغال) علىٰ هذا أنّه جِيءَ بالاسم المنصوب المتقدّم لإرادة الحديث عنه ثمَّ شُغِلَ عنه بالحديث عن المسند إليه فهو أسلوب علىٰ صورة المبتدأ والخبر، وسنبيّن الفرق من خلال آيات القرآن الكريم، ففي قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَٰهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِيَ﴾ ينبغي لنا الرجوع إلىٰ السياق لتوضيح السبب، والسياق هو: ﴿وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي ٱلسَّمَآءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّٰهَا لِلنَّٰظِرِينَ ﴿16﴾ وَحَفِظْنَٰهَا مِن كُلِّ شَيْطَٰنٍ رَّجِيمٍ ﴿17﴾ إِلَّا مَنِ ٱسْتَرَقَ ٱلسَّمْعَ فَأَتْبَعَهُۥ شِهَابٌ مُّبِينٌ ﴿18﴾ وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَٰهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِيَ وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ شَيْءٍ مَّوْزُونٍ ﴿19﴾ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَٰيِشَ وَمَن لَّسْتُمْ لَهُۥ بِرَٰزِقِينَ﴾[31] فالكلام إنّما هو علىٰ (الله) الذي جعل في السماء بُروجاً وزيّنها ومدَّ الأرضَ وألقىٰ فيها رواسيَ وأنبتَ فيها من كلّ شيء وجعل فيها المعايش فالكلام ـ كما ترىٰ ـ علىٰ (الله) سبحانه وتعالىٰ لا علىٰ الأرض، ولكن قدَّم الأرض للاهتمام بها من بين ما ذكر، والحديث عنها من بيّن ما عدّد فقال (والأرضَ مددناها) فالكلام كلّه يدور علىٰ (الله) تعالىٰ وقُدرته، خصَّ الأرض بالاهتمام فقدّمها، والكلام فيما قبل وبعد علىٰ الله تعالىٰ، ولو رفع (الأرض) لكان الحديث يدور عنها والإسناد إليها، والسياق غير ذلك. وكذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلْجَآنَّ خَلَقْنَٰهُ مِن قَبْلُ مِن نَّارِ ٱلسَّمُومِ﴾[32] بالنصب ولم يرفع لأنَّ السياق يوضِّح ذلك إذْ الكلام علىٰ الله تعالىٰ، وهو في سياق الآيات التي ذكرناها آنفاً، قال تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿26﴾ وَٱلْجَآنَّ خَلَقْنَٰهُ مِن قَبْلُ مِن نَّارِ ٱلسَّمُومِ ﴿27﴾ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿28﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴿29﴾ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿30﴾ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰٓ أَن يَكُونَ مَعَ ٱلسَّٰجِدِينَ ﴿31﴾ قَالَ يَٰٓإِبْلِيسُ مَا لَكَ أَلَّا تَكُونَ مَعَ ٱلسَّٰجِدِينَ ﴿32﴾ قَالَ لَمْ أَكُن لِّأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُۥ مِن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿33﴾ قَالَ فَٱخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ ﴿34﴾ وَإِنَّ عَلَيْكَ ٱللَّعْنَةَ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلدِّينِ ﴿35﴾ قَالَ رَبِّ فَأَنظِرْنِيٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴿36﴾ قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ ٱلْمُنظَرِينَ ﴿37﴾ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْوَقْتِ ٱلْمَعْلُومِ ﴿38﴾ قَالَ رَبِّ بِمَآ أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿39﴾ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ ﴿40﴾ قَالَ هَٰذَا صِرَٰطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ ﴿41﴾ إِنَّ

(31) سورة الحجر، الآيات: 16 ـ 20.

(32) سورة الحجر، الآية: 27.

﴿عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَـٰنٌ إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ﴾[33] فالكلام كلُّهُ على الله سبحانه وتعالى وخَلْقهِ لكنَّهُ أراد أنْ يُفردَ الجانَّ بحديث عنه فقدّمه وأعاد عليه الضمير للكلام عليه.

وقد يسأل سائل؟ لِمَ لَمْ يقدّم الإنسان وقد ذكره أيضاً؟ الجواب: أنّه وإنْ ذكر الإنسان، فمدارُ الحديث في هذه الآيات عن الجنّ فالكلام على إبليس ومجادلته ربَّهُ فإنّنا نرى أنَّ الله سبحانه وتعالى قدّم الأرض في الآيات الأولى لأنَّ الحديث عنها أهمّ، وقدّم الجانَّ لأنَّ القصد يتعلّق بذكرهم، وكذلك في الآيات الكريمة: ﴿وَٱلْأَنْعَـٰمَ خَلَقَهَا ۗ لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَـٰفِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾[34] فإنّه نصب (الأنعام) ولم يرفعها لأنَّ السياق يوضِّح ذلك فلو تأمّلنا الآية منذ البداية ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ ۚ تَعَـٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٣﴾ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ﴾ إلى أنْ ينهي الآيات الكريمة، نجد أنَّ الكلام على الله تعالىٰ ولكنّه قدّم (الأنعامَ) للاهتمام بها والحديث عنها من بين ما ذكر، وقد ذكر خَلْق السموات والأرض والإنسانِ والأنعام والخيل والبغال والحمير لكنَّ أكثر الحديث في هذه الآيات عن الأنعام فقدّمها للحديث عنها والاهتمام بها في هذا المجال.

وكذا مع قوله تعالىٰ: ﴿وَكُلَّ إِنسَـٰنٍ أَلْزَمْنَـٰهُ طَـٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ ۖ﴾[35] فنصبَ (كلّ) ولم يرفعها وذلك لأنَّ الكلام إنّما هو على (الله) وقدّمَ (كلّ إنسان) للاهتمام به، وسياق الآيات يوضّح ذلك ﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيْنِ ۖ فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ وَجَعَلْنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا۟ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا۟ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ ۚ وَكُلَّ شَىْءٍ فَصَّلْنَـٰهُ تَفْصِيلًا ﴿١٢﴾ وَكُلَّ إِنسَـٰنٍ أَلْزَمْنَـٰهُ طَـٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ ۖ وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ كِتَـٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا﴾[36] في حين قال: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ ۖ﴾[37] فرفع لأنَّ

---

(33) سورة الحجر، الآيات: 26 ـ 42.

(34) سورة النحل، الآية: 5.

(35) سورة الإسراء، الآية: 13.

(36) سورة الإسراء، الآيات: 12 و13.

(37) سورة النور، الآية: 2.

الكلام على الزاني والزانية، ومثلُهُ قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[38] لأنَّ الكلام على السارقُ والسارقة، وقوله تعالىٰ: ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ﴾[39] برفع (الشعراء) لأنَّ الكلام عليهم، ولو نصب لكان الكلام على الغاوين والسياق يوضّح ذلك. في حين نجد أنَّ قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ﴾[40] نصب (السماء) لأنَّ الكلام على الله تعالىٰ فبدأ السورة بقوله ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ ۝١ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ۝٢ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ. . .﴾ إلىٰ آخر الآيات الكريمة، وهنا نجد الكلام على الله الرحمن الخالق لا على السموات والأرض ولكنّه قدمهما للاهتمام بهما، ومن هنا يتّضح لنا الفرق بين الرفع والنصب، بين المبتدأ والمشغول عنه، وقد يُنصب الاسم إذا خيف في الرفع أنْ يلتبسَ الفعل بالصفة وذلك، نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾[41] وقد حاول أبو سعيد السيرافي أنْ يبيّن لنا هذا الفرق بقوله «فإنْ قال قائل: قد زعمتم أنَّ نحو (إنّي زيدٌ كلّمته) الاختيار فيه الرفع لأنَّهُ جملة في موضع الخبر، فلِمَ اختير النصب في (إنّا كُلَّ شيءٍ خلقناه بقَدَر) وكلام الله تعالىٰ أولىٰ بالاختيار؟

الجواب: إنَّ في النصب ههنا دلالة على معنىٰ ليس في الرفع، فإنَّ التقدير على النصب (إنّا خلقنا كُلَّ شيءٍ خلقناه بقَدَر) فهو يوجب العموم، وإذا رفع فليس فيه عموم إذْ يجوز أنْ يكون (خلقناه) نعتاً لشيء و(بقَدَر) خبراً لكُلّ، ولا يكون فيه دلالة على خلق الأشياء كلّها بل إنّما يدلّ على أنَّ ما خلقه منها خَلَقه بقَدَر»[42].

أقول: إنَّ رفع (كلّ) يدلّ على معنيين، إمّا أنْ يكون (خلقناه) خبراً عن (كلّ) فيكون المعنى (إنّا خلقنا كُلَّ شيءٍ بقَدَر) وإمّا أنْ يكون (خلقناه) صفة لكُلّ

(38) سورة المائدة، الآية: 38.
(39) سورة الشعراء، الآية: 224.
(40) سورة الرحمن، الآية: 7.
(41) سورة القمر، الآية: 49.
(42) الكتاب: 1/ 148 (الهامش بشرح السيرافي).

والخبر (بقَدَر) فيكون المعنىٰ (كلّ شيءٍ لنا مخلوقاً بقَدَر) ومقتضى ذلك أنَّ هناكَ خالقاً مع الله سبحانه، فما خَلَقَهُ الله خَلَقه بقَدَر، وما خَلَقَه غيره قد يكون ليس مخلوقاً بقَدَر، تعالى الله عن ذلك، ومن هنا نقول: إنَّ النصب أولى؛ لكونهِ نصّاً في المعنى المقصود، والرفع محتمل له ولغيره فالأمرُ بحسب المعنىٰ، فإذا أردت التنصيص على أنَّ الفعل ليس صفة نصبت الاسم المتقدّم، وإذا أردت الاحتمال رفعتَ، كذلك إذا أردتَ التنصيص على أنَّ الفعل صفة رفعت الاسم المتقدّم وذلك كقوله تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي ٱلزُّبُرِ﴾[43] ذكر الفرّاء «وأمّا قوله: وكلُّ شيءٍ فعلوه في الزُبُر فلا يكون إلاَّ رفعاً لأنَّ المعنى ـ والله أعلم ـ كلُّ فعلهم في الزُبُر مكتوب، فهو مرفوع بفي و(فعلوه) صلة لشيء ولو كانت (في) صلة لفعلوه في مثل هذا من الكلام جاز رفع كلّ ونصبها، كما تقول: وكلُّ رجلٍ ضربوه في الدارِ، فإنْ أردت (ضربوا كُلَّ رجلٍ في الدارِ) رفعتَ ونصبتَ، وإنْ أردتَ (وكلُّ مَنْ ضربوه هو في الدارِ) رفعتَ»[44] ونستطيع أنْ نستنتج من كلام (الفرّاء) أنَّ المعنى لا يحتمل النصب، لأنَّ المعنى في النصب يكون (فعلوا كلَّ شيءٍ في الزُبُر). والمعنى ليس عليه، وإنّما المعنى (أنَّ ما فعلوه مثبّتٌ في الزُبُر) فـ (فعلوه) صفة لشيء و(في الزُبُر) خبر، والمعنى (إنَّ الشيءَ الذي فعلوه هو مثبّت في الزبر) والنصب لا يؤدّي هذا المعنى ـ وهذا القسم عند النحاة ما يترجّح فيه النصب على الرفع، والصواب أنَّ هذا القسم ليس فيه ممّا يترجّح فيه النصب على الرفع وإنّما هو بحسب القصد، فإذا أردتَ التنصيص على أنَّ الفعل ليس صفةً نصبتَ وجوباً كما مرَّ في قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ ونحوه من الأمثلة، وإنْ أردتَ التنصيص على أنَّه صفةٌ رفعتَ وجوباً وكذلك إذا أردتَ احتمال الوجهين فهو ليس من باب الجواز بل هو من باب الوجوب بحسب المعنى كما أوضحنا.

وذكر بعض النحاة أنَّ اختيار الرفع أو النصب يتمُّ على وجه آخر من خلال

---

(43) سورة القمر، الآية: 25.

(44) معاني القرآن، الفرّاء، تحقيق ومراجعة الأستاذ محمد علي النجّار، دار الكتب ـ مصر 1955. 2/ 95 ـ 96.

النظر إلى الاسم المنظور فيه، فإنْ كان دالاً على العموم رفعنا، نحو قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾[45] وقوله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾[46] لشبهه بالشرط في العموم والإبهام ويختار النصب في الاسم المنظور فيه إلى الخصوص بالأمر كـ (زيداً اضربه) لعدم مشابهته الشرط[47].

ذكر (الفرّاء) في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ مرفوعان بما عاد من ذكرهما، والنصب فيهما جائز كما يجوز، نحو (أزيدٌ ضربته) و(أزيداً ضربته) وإنَّما تختار العرب الرفع في (السارقُ والسارقةُ) لأنَّهما غير موقتين فُوجِّها توجيه الجزاء كقولك (مَنْ سرق فاقطعوا يدَهُ) فـ (مَنْ) لا يكون إلاَّ رفعاً، ولو أردت سارقاً بعينه أو سارقةً بعينها كان النصب وجه الكلام[48]. وذكر الرازي في تفسيره «اختيار الفراء أنَّ الرفع أولى من النصب لأنَّ الألف واللام في قوله (والسارق والسارقةُ) يقومان مقام (الذي) فصار التقدير (الذي سرق فاقطعوا يدَهُ) وعلى هذا التقدير حَسُنَ إدخال حرف (الفاء) على الخبر لأنّه صار جزاءً. وأيضاً النصب إنَّما يحسن على كُلّ مَنْ أتى بهذا الفعل فالرفع أولى. وهذا القول هو الذي اختاره الزجّاج وهو المعتمد»[49] ونستنتج من هذا أنَّ الاسم المرفوع هنا أشبه اسم الشرط في العموم بدليل وقوع الفاء في خبره، وقد اختلف النحاة هل يعمل ما بعد الفاء فيما قبلها؟ وهل يفسِّر عاملاً في الاشتغال؟ فذهب بعضهم أنّه لا يعمل ولا يفسِّر، وبعضهم قال: إنّه لا يعمل الجواب في الشرط، فإذا أردنا به التعيين جئنا به منصوباً فالسارقُ في النصب معلوم، أي: (مَنْ قد سرق) في حين أنَّ الرفع يدلّ على شبهه في الشرط، فهو سارٍ على كلّ سارق وعلى مقتضى هذا ينبغي لنا أنْ نقول:

---

(45) سورة النور، الآية: 2.

(46) سورة المائدة، الآية: 38.

(47) شرح التصريح على التوضيح، الشيخ خالد الأزهري، مطبعة عيسى البابي الحلبي ـ مصر 1/ 299.

(48) معاني القرآن: 1/ 206، 1/ 242.

(49) التفسير الكبير، الفخر الرازي، المعروف بـ (مفاتيح الغيب) بهامشه تفسير العلامة أبي السعود، ط1، المطبعة الخيرية، مصر، سنة 1307هـ، 10/ 223.

(الضيفَ أَكرمه) إذا كان الضيفُ معيَّناً.

(الضيفُ أكرمه) إذا كان الضيفُ غيرَ معيَّن.

وأرى أنَّ في هذا نظراً، لأنّه يصحّ أنْ نقول بالرفع والنصب للمعلوم وغير المعلوم، فإنّنا نقول (أكرمِ الضيفَ) سواء أضيفاً معيّناً كان أم غيرَ معيّن، وهذا هو تقدير الاشتغال عند النحاة (أكرِمِ الضيفَ أكرمه) وإنّما الأمرُ سابقاً في الفرق بين الاشتغال والابتداء، فإذا أردتَ الإخبار عن الاسم المتقدّم والإسناد إليه رفعتَ وإنْ لم ترد نصبتَ وقدّمت للاهتمام. وأمّا قول النحاة في تعيّن العموم فسبب الفاء الواقعة في الخبر لأنَّها أشبهت فاء الجزاء، والجزاء يُراد به العموم وهو نظير قولك (الفائز فأعطه جائزةً) والمعنى (مَنْ يَفُزْ فأعطه جائزةً) وهو على معنيين، إمّا أنْ يكون كمعنى الأولى، وإمَّا أنْ نقصد به فائزاً معيّناً، والفاء عيّنت قصد العموم ونحوه أنْ تقول:

الذي يدخلُ الدارَ فله مكافأة

الذي يدخلُ الدارَ له مكافأة

فبوجود (الفاء) تترتب المكافأة على دخول الدار، أي: (مَنْ يدخلِ الدار فلَهُ مكافأة) فيسبب المكافأة دخول الدار فأشبه الموصول الشرط وأُريد به العموم. وبغير (الفاء) أنَّه لا تترتب المكافأة على دخول الدار وإنَّما هي لشخص مُعيَّن يدخل الدار، فكأنَّك قلت: انظرْ إلى ذلك الذي يدخل الدار أنَّ له مكافأة، فلم يُعطَ المكافأة بسبب دخول الدار وإنَّما أردتَ أنْ تعرفه للمخاطب بالصّلة، كما تقول (الذي يسهرُ يمرض) فالمرض لم يترتب على السهر ولا بسببه، فالذي عيّن قصد العموم هو الفاء وليس الرفع، ولو كان حقّ العام الرفع، وحقّ الخاصّ النصب لكان الراجح في قوله تعالى: ﴿وَٱلْأَنْعَـٰمَ خَلَقَهَا﴾ الرفع لأنَّها ليست أنعاماً خاصّة بل هي عموم الأنعام ونحوه قوله تعالى: ﴿وَكُلَّ شَىْءٍ فَصَّلْنَـٰهُ تَفْصِيلًا﴾ وقوله: ﴿وَكُلَّ إِنسَـٰنٍ أَلْزَمْنَـٰهُ طَـٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ﴾ وقوله: ﴿وَٱلْجِبَالَ أَرْسَىٰهَا﴾ فقد وردت كلُّها بالنصب، وهي كلّها للعموم، وكان ينبغي كما قالوا النصب في قوله تعالى:

﴿ٱلنَّارُ وَعَدَهَا ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾[50] وقوله: ﴿جَنَّٰتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا﴾[51] وقد وردتا بالرفع وهما معلومتان، والصحيح كما ذكرنا أنَّ المعنى هو الذي يوجّه الرفع أو النصب، فيكون الاسم المتقدّمُ مبتدأً أو منصوباً، أي: مشغولاً عنه، وليس هناكَ أيّ تقدير لعامل محذوف كما ذكروا. هذا من ناحية المعنى. أمّا من ناحية الإعراب فالأمر يسير، ففي مثل (زيداً ضربته).

زيداً: مفعول به مقدّم منصوب وعلامة نصبه الفتحة الظاهرة في آخره.

ضربته: فعل ماضٍ مبني على السكون والتاء ضمير متصل مبني على الضم في محل رفع فاعل.

الهاء ضمير متصل مبني على الضم في محل نصب توكيد.

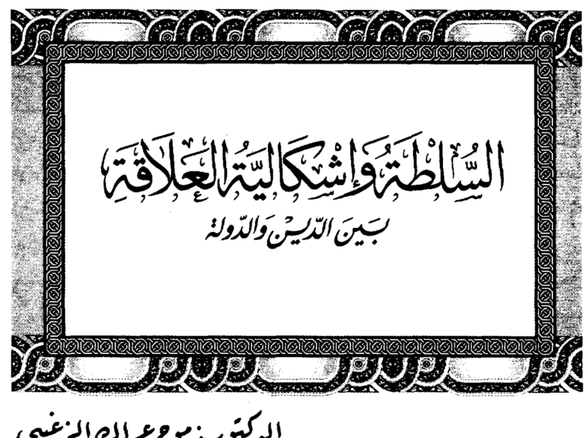
وقد يعترض بعضهم على رأي النحاة «الظاهر لا يؤكَّد بضمير».

نقول: هذا أسلوب خاصّ فيه طريقة من طرائق التوكيد تُحمل عليه كلّ الآيات التي وردت في القرآن الكريم ـ وبهذا نتخلص من مسألة التقدير التي لا تتّفق والقرآن الكريم.

---

(50) سورة الحج، الآية: 72.

(51) سورة الرعد، الآية: 23.



الدكتور: موح عراك الزغيبي

تمهيد:

دأب المفكرون عبر التاريخ على البحث عن العلاقة أو الصلة بين الفكر البشري والوجود الإنساني، حيث كان اهتمامهم منصباً على معرفة مدى ارتباط العقل الإنساني بالوجود الحياتي، وكيفية الفصل بين ما هو نظري وما هو عملي، وقد ترتب على ذلك ظهور عدة نظريات طرحت مفاهيم متعددة اختلفت باختلاف الظروف الزمانية والمكانية لمسيرة المجتمع.

فهناك أطروحات أكدت على أن الصراع والنزاع أساس التغير والتطور الاجتماعي، كما هي الحال عند ابن خلدون وكارل ماركس وغيرهما، وأخرى

رأت أن تطور الحياة البشرية ما هو إلا نتاج لعمليات التعاون والتآزر بين الفرد ومجتمعه.

هنا تكمن حدود العلاقة والتفاعل بين الناس وواقعهم الاجتماعي بحدود الإرادة الإلٰهية التي جعلت الناس مختلفين ومتباينين في طباعهم وميولهم، ما جعلهم يبحثون في شتى الوسائل للالتقاء والتوافق.

بمعنى أن حكمة الخالق في ذلك التباين تتجلى في أن يتحمل الإنسان عبء تلك الاختلافات كمحك للاختبار والممارسة التي تعطي أهمية العقل الممنوح له لا لغيره، ومن هذا المنطلق تظهر أهمية الفلسفة البشرية المستقاة من الحكمة الإلٰهية بأن الاختلاف أو التباين لا بد وأن ينتهي بالتوافق والتماثل كمعادلة تقوم وتنهض عليها الحياة الإنسانية. ووفق هذا النسق الإلٰهي يتوجب على الإنسان أن يدرك سر خلقه وما يترتب على هذا الخلق من الْتزامات وواجبات.

إذن على الإنسان آن يعترف بأن حياته تبدأ أساساً من منطلق الاختلاف والتباين، وأن نجاحه في الحياة يتوقف على مدى توظيفه لتلك التباينات؛ كي يبلغ التوافق مع الآخرين. هذه الحقيقة تتطلب ممارسة فعلية يستطيع الفرد من خلالها أن يخضع إلى مستوى إمكانياته المتاحة وبحدود العلاقة بين أقواله وأفعاله.

العلاقة العضوية بين الدين والدولة:

كانت الخلافة العثمانية تمثل السيادة والقوة التي توارثتها الأجيال المسلمة منذ زمن الفتوحات والانتصارات التاريخية، ولكونها تجمع تحت خيمتها عناصر عربية وغير عربية، فقد جسدت لنفسها الولاء الرمزي والسياسي لجماعة رسخت صورتها في الوعي الفكري باعتبارها جماعة المسلمين عامة.

هذا التجسيد جعل من الخلافة مؤسسة عامة ذات أجهزة مادية مستقرة وراسخة تفرض هيمنتها واحترامها على رعاياها. وبانهيار هذه الخلافة كمؤسسة

ظهر إلى الوجود خلاف فكري وعقائدي تمثل بمستويات محلية وإقليمية وقومية ما كانت قد وصلت إلى حد التقاطع والاختلاف من قبل. ومثل هذه المستجدات ما كان أمام العنصر العربي، الذي عانى من التهميش السياسي ما عاناه، إلا أن يقف بمجتمعه على عتبة الاستقلال ويقبل الانفصال.

ونتيجة لذلك تولد في المجتمعات العربية الإسلامية فراغ كبير على المستوى السياسي والفكري والعملي.

فعلى الصعيد السياسي ظهر مفهوم الدولة وإشكالية الأسس التي يتحدد بموجبها نوع الممارسات السياسية (القومية ـ الدينية) وكيفية إرساء قواعد الحكم وتشخيص الهوية العامة للسلطة السياسية كغاية من غايات الاجتماع المدني.

إن قيام دولة حديثة على أسس قومية باعثة على ولاء وطني محلي مستند على مبادىء دستورية لا يمكن أن تتم في إطار التمسك بالمرجعية الدينية الشاملة.

بمعنى آخر إن قيام دولة قُطْرية قومية يتطلب معها التأكيد على تنمية الوعي القومي وليس الوعي الديني، الذي يعني للكثيرين العودة من جديد إلى نظام شبيه بنظام السلطة العثمانية. مما نتج عن ذلك قبول فكرة الاستقلال وبناء دولة حديثة على غرار الدولة الأوروبية[1].

إذن فالاستقلال الذاتي ورفض التبعية والهيمنة الأجنبية أفرزت للوجود احتمالين من حيث صلاحيتهما لإرادة سلطة الدولة ومعالجة مشكلات المجتمع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

يعتمد الأول على مفهوم القومية العلمانية وقضية تشكيل الأحزاب التي ارتبطت بها لدعم إقامة دولة قُطْرية بسلطة قومية علمانية.

ويبقى الاحتمال الثاني مبنياً على أساس المفهوم الديني وضرورة إقامة دولة إسلامية بسلطة دينية.

---

(1) برهان غليون: الدين والدولة، المؤسسة العربية للنشر والدراسات، لبنان 1991 ص5 ـ 6.

إن الصراع بين الفكرة الدينية والعلمانية كان مرتبطاً بانهيار الخلافة العثمانية وظهور الفراغ الفكري السياسي بقدر ما ارتبط بشكل مباشر بفكرة انهيار النظام الكنسي وإبعاده عن السياسة والمجتمع.

كان هذا على صعيد المستوى السياسي، أما على المستوى الفكري، فهناك حقيقة ظلت وما زالت تهيمن على خصوصية الفكر العربي الإسلامي. هذه الحقيقة تكمن في قوة تأثير الشعور الديني في المجتمع.

وعليه فإن الاختلاف الفكري العربي الإصلاحي (الديني) لم يكن سببه الاعتراض على قيم الغرب ومفاهيمه السياسية، وذلك بحكم أن الإسلام ديناً وحضارةً له القدرة على استيعاب التفكير الديمقراطي والعلمي وما يواكبهما من متطلبات سياسية. كما لم يكن الاختلاف في الوقت نفسه اختلافاً على تحديد الهوية الجماعية ما دامت مختلف القوى السياسية تسعى للانضواء أو الانتماء تحت رداء الجماعة الإسلامية ثقافةً وحضارة.

هذه الحقائق تتطلب تساؤلاً يعطينا جوابه حلاً لإشكالية الفراغ الفكري والسياسي في المجتمع العربي الإسلامي. والتساؤل هو: إلى أي مدى يشكل الدين عنصراً مؤثراً في تشكيل الوعي السياسي والمدني في المجتمع العربي المعاصر؟

إن مفاتيح الوعي الديني أو السياسي المدني تكمن في الواقع الاجتماعي ومخزون التجربة التاريخية لتطور المجتمع، حيث إن المفاهيم، أي مفاهيم، لا يدرك معناها الحقيقي خارج إطار التجربة التاريخية وشحنتها المعرفية. ومفهوم الدولة الإسلامية أو القومية ليست أفكاراً ثابتة ومكرسة نصيّاً لا يمكن تغييرها أو تبديلها، ولكنهما إعادة ترجمة للحاجات التاريخية التي تدفع للضغط على استعادتهما من جديد وإعادة شحنهما بالقيم والمعاني الدينية.

والمقصود هنا أن إمكانية تحول الأفكار الإنسانية إلى مفاهيم قابلة للممارسة السلوكية تظل متوقفة على طبيعة الوعي الذي هو حاصل تحصيل

للتجربة والواقع الاجتماعي[2]. والآن بعد أن تعرفنا على بعض ملامح التجربة التي مرّ بها المجتمع العربي الإسلامي على المستويين: السياسي والفكري، إذن فما هي طبيعة الحلول التي كان عليها أن تظهر أو التي ظهرت لمعالجة هذا المشكل؟.

الواقع الاجتماعي وتداخل المفاهيم الدينية والعلمانية (المتغير السياسي)

بدءاً إنّ تشابك وتداخل عناصر القوة الروحية والمادية (الدينية والعلمانية) تعد من السمات البارزة في تقدم المجتمعات وارتقائها. والمجتمعات التي تحاول أن تحذف أحد أوجه وجودها الديني أو المادي سيؤول مصيرها للهلاك[3]. بمعنى آخر إن العمل على تكوين حياة سياسية عربية إسلامية (نظرياً وعملياً) تجمع بين مفاهيم تبدو متعارضة (دينية ودنيوية) ينفي بعضها بعضاً، يقع أساساً ضمن تكوين واتجاه آخر يدعو إلى ضرورة أن تستعيد المجتمعات العربية الإسلامية هويتها وارتباطها الكبير بتراثها.

وهذا لا يتم إلا من خلال إعادة النظر بتأصيل العلاقة المتبادلة بين تلك المفاهيم وبأسس تحديثية نظرية وعملية. فغياب مثل هذا التآلف بين العناصر الدينية والدنيوية التي تؤكد على جوانب شمولية جماعية، أو أخرى جزئية فردية هو الذي يفسر ازدياد التصادم بين المفاهيم العلمانية والتراثية يوماً بعد يوم.

ومن هنا لا بد من حضور المبدأ الأخلاقي العام المقوّم للمجتمع والناظم له كأداة ربط بين الأجزاء، كأن ينتقل السلوك الفردي ويصبح سلوكاً اجتماعياً، بعدها يمكن للاستقلال الذاتي أن يتضمن معنى الاستقلال الأحادي (القطري) والمعنى الجماعي (الأمة) في جميع المراتب الحياتية كتعبير عن واقع أفراد ومجتمع أمة[4].

---

(2) د. مصطفى الفيلالي: الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي الصحوة الدينية الإسلامية، خصائصها وأطوارها. مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت لبنان.

(3) د. معن خليل عمر: علم اجتماع المعرفة، مطبعة جامعة الموصل 1991 ص12.

(4) برهان غليون ـ الدين والدولة ص8 ـ 9.

إن المتتبع لواقع الصراع بين الحركات السياسية في الوطن العربي سواءً كانت قومية (بعثية ـ ناصرية) أو اشتراكية يسارية أو إسلامية (الإخوان المسلمون) يجد أن من بين أسبابه المتعددة عدم التوافق الضمني بين المفاهيم الدينية والقومية، فبالقدر الذي ظهرت فيه الدولة القطرية كرد فعل لإثبات الذات والتأكيد على مفهوم الوطنية العربية الذي يأخذ بطابع الولاء المحلي على المستوى السياسي، كان عليها أن لا تتجاهل الولاء الجماعي العربي الإسلامي على المستوى الثقافي. ومن هنا ظهر التلكؤ في كيفية التوفيق بين الأمور تلك كإشكالية مستعصية.

من الملاحظ أن توجه الحركات القومية بمختلف أحزابها نحو الشعار القومي، كان الهدف منه التشديد على مسألة الولاءات المحلية والقطرية تحت إطار فكرة الوطن.

لقد حاول بعض المثقفين العرب [أمثال بطرس البستاني وشبلي الشميل وجرجي زيدان وفرح أنطوان كمثقفين مسيحيين، وقاسم أمين وعبد الرحمن الكواكبي وخير الدين التونسي كمثقفين مسلمين علمانيين] بلورة فكرة فصل الدين عن الدولة وعدم تدخلها في الأمور السياسية وإدارة شؤون المجتمع.

وكان من بين الجهود التي استثمرت هذا الشعار وساهمت بتعريف قراء العربية بأفكار الغربيين محاولة شبلي الشميل في تعريفه ونقله لنظرية داروين، وجهود فرح أنطوان في البحث عن أسس اليقين.

وبطبيعة الحال فإن طرح مثل هذه الفكرة وما واكبها من شعارات وتراجم غربية ساهمت بشكل فعلي في خلق وعي قومي متشدد[5].

وهكذا ترادفت مع المفهوم القومي مفاهيم أخرى تدعو إلى التعصب الإقليمي دخلت في باب المفاهيم العلمانية التي تنادي بها بعض النظريات الغربية. وبحكم أن مثل هذه الأفكار تعد أساساً لتكوين الدولة القومية (الدولة

---

(5) د. هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، مراجعة غسان زيادة، الفكر العربي، العدد 32، السنة الخامسة 1983، ص203 ـ 205.

النازية الألمانية والفاشية الإيطالية) جعل بعض المثقفين العرب والمسلمين يعتقدون بصلاحية تلك النظريات والعمل على تطبيقها.

ولغرض تثبيت أنظمتها السياسية حاولت الحركات القومية أن تتخذ لنفسها منهجاً نظرياً (وليس عملياً) يتماشى وطبيعة الوعي الاجتماعي، محاولة منها لكسب رضا الجميع، وذلك عندما ربطت بين عملها السياسي وبين تمسكها الظاهري بتراث المجتمع وجذوره الدينية. إذن هي محاولة للجمع بين الشعارات القومية والدينية على المستوى النظري في بداية تكوينها كأحزاب سياسية؛ لغرض تثبيت سلطتها السياسية وتحقيق مصالحها من خلال إقامة الدولة القطرية.

وعليه فإن ما يؤخذ على الحركات القومية هو كونها قد تعاملت مع الجانب السلبي لمفهوم القومية حيث تُرجمت كعقيدة أيديولوجية تشدد على انصياع الفرد انصياعاً تاماً لسلطة الجماعة في ضوء الحقيقة القائمة على عنصري الدم والأرض[6]. إن محاولة النزول بمستوى الأفكار إلى جانبها العملي يعني التحرر الفعلي من تبعيات السيطرة الخارجية لشؤون المجتمع، وحرية ممارسته لتشكيل أنظمته السياسية، وإغفال هذه الحقيقة كان السبب وراء فشل الأحزاب السياسية في المجتمع العربي الإسلامي من خلال تطبيق شعاراتها على مستوى السلوك الاجتماعي.

وكيف لا يحدث ذاك ومبادئها قد وضعت بمواصفات غربية؟. ولذلك أصبحت مناهجها عرجاء تعمل بجانب وتهمل جانباً آخر، وكان السبب في ذلك «أن المجتمع في أشد الحاجة إلى التنمية في ظل منهج علمي، ولكن المسألة الاجتماعية تخلفت عن هذا المنهج طويلاً، ولعل الحاكم السياسي في الماضي كان سعيداً بذلك، فقد كان حريصاً على أن يبقى المجتمع على حاله لا يعرف طريقه إلى التغيير ولا يعرف تفسيراً لحركته إذا تحرك»[7].

---

(6) د. بطرس غالي وعيسى محمود: المدخل إلى علم السياسة، مكتبة الأنجلو مصرية 1959، ص192.

(7) أحمد محمد خليفة: في المسألة الاجتماعية، القاهرة، دار المعارض 1970 ص192.

ومن الطبيعي أن قيام الدولة القطرية على نظم مستوردة من الغرب ومدروسة بعناية جيدة ومجرّبة في بلدانها من ناحية، وعدم وجود إمكانية للحركات الدينية من تقديم أية دراسات علمية وتنظيمية، ولا دستورية جاهزة من ناحية أخرى، ساعدت هذه الأمور مجتمعةً على حسم القضية ووضع الإسلام في مفترق الطرق، وكأن الفصل بين الدين والدولة أصبح هو القدر المحتوم على نظام المجتمع العربي الإسلامي، مما ترتب عليه تأخر التطبيق الإسلامي، وفشل الحكام المسلمين، وعزوف الشباب عن دينهم كنتيجة لفقدان الأمل وتأخر ظهور البديل في وقته[8].

تداخل المفاهيم حول الفصل بين الدين والدولة (المتغير الفكري):

إن تفاقم الصراعات السياسية والأيديولوجية في المجتمع العربي الإسلامي ساعد على تأخير التطبيق الإسلامي بشكله المُرضي، وعدم ظهور دستور ثابت يعمل على تنظيم الهيئات التشريعية والتنفيذية والقضائية وفق ما جاءت به العقيدة الإسلامية.

ونتيجة لغياب المرجعية الدستورية وعدم وجود حلول مناسبة لإنهاء تلك التناقضات، أصبحت الاجتهادات الفكرية شتاتاً تجمع بين هذا وذاك، مرة تجمع بين المتناقضات ومرة تفرق بينها. وأصبحت السلطة القاهرة لجماهيرها والخانعة لغيرها هي المتحكمة في مصادر ونوعية ومسار الثقافة، فجعلتها مرتبطة بالخارج، الذي بيده الأمر والنهي والتملك لأدوات الإنتاج الثقافي، ما جعل ثقافتنا مغتربة عن واقعنا، ومثقفنا تابعاً وخادماً يتشبث وبكل وسائله ليحوّل الأزمة الثقافية إلى أزمة داخلية، أزمة لغوية ونفسية[9].

وفي هذا المقام لا بد لنا من الإشارة إلى أن الكثير من المثقفين والباحثين

---

(8) د. أحمد شوقي الفنجري: الحرية السياسية في الإسلام، دار القلم الكويت، 1983، ص15 ـ 17.

(9) د. أحمد مجدي حجازي، المثقف العربي والالتزام الأيديولوجي، دراسة في أزمة المجتمع العربي، المثقف العربي، السنة 8، العدد 81، 1985 ص20 ـ 24.

ينقادون لظروف معينة من باب المجاملة أو الخوف أو المنفعة، فيحاولون تأويل المفاهيم بما يخدم مواقفهم الفكرية.

وغالباً ما يحدث ذلك في الدراسات الاجتماعية والثقافية. ولكن في حالة أن يزج البعض أنفسهم في مجالات لا تقبل الأهواء والرغبات الشخصية، كخوضهم في الآيات القرآنية ليتخذوا منها سنداً للمواقف ذاتها. فإن حكمهم يقع في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[10].

ولكي نقف على حقيقة إشكالية الاختلاف الفكري في موضوع الدين والدولة وجدنا أربع دراسات حاولت أن تعتمد في منهجها التحليلي التفسيري على القرآن الكريم.

الدراسة الأولى: بعنوان [مفاهيم قرآنية] للدكتور محمد أحمد خلف الله[11]:

حاول الباحث طرح بعض المفاهيم ومناقشتها على أنها دليل لإبعاد الدين عن الدولة. ومن بين تلك المفاهيم (النبوة والملك ـ الشريعة والحكم ـ الخلافة والبيعة).

ويبدأ ذلك بأن الله تعالى كان يصطفي من الناس ملوكاً كما يصطفي منهم رسلاً. حيث اختار الله طالوت ملكاً ليعمل مع النبي جنباً إلى جنب في وقت واحد ومكان واحد. ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا﴾.

فالملك يتولى الأمور الزمنية والنبي يتولى الأمور الدينية. وإنه، سبحانه وتعالى، كان يجمع السلطتين الدينية والزمنية في شخص واحد فيجعله نبياً وملكاً في آن واحد مثلما حدث للنبيّين داود وسليمان عليهما السلام.

---

(10) سورة آل عمران، الآية: 7.

(11) د. محمد أحمد خلف الله: مفاهيم قرآنية، عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت 1984، ص25 ـ 44.

ومن هنا يريد القول بأن السلطة الزمنية (السياسية) ليس لها وجود في الدين الإسلامي بما أن الله جل وعلا لم يبعث محمداً ﷺ ملكاً ورسولاً كما فعل في داود وسليمان عليهما السلام.

بمعنى آخر يرى الباحث أن الرسول الكريم ﷺ لم يكن حاكماً تقع عليه مسؤولية تسيير الأمور الدنيوية، بل كان واجبه أن يؤدي الرسالة كما حملها من الله ولم يكن، عليه السلام، الرقيب أو الحفيظ أو الجبار أو المسيطر، بل يترك ذلك إلى الله ﴿إِنَّ إِلَيْنَآ إِيَابَهُمْ ﴿25﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُم﴾[12] (صفحة 42 ـ 44) ومن هذا المنطلق يرفض كون الخلافة امتداداً للنبوة والرسالة لكونها نظاماً جديداً أساسه الاجتهاد العقلي، وعليه فإن شعار الحاكمية لله لا يقصد به السلطة التي تحكم وتدبر شؤون المجتمع ما دامت كلمة الحكم في مثل هذه الآيات ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ﴾ ﴿وَٱللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِۦ وَهُوَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾ لم يقصد منها معنى السلطة الزمنية لا من قريب ولا من بعيد.

وهكذا يرى أنه ما دام الرسول ﷺ هو آخر المرسلين وخاتم النبيين وأن الوحي قد توقف عن النزول، وبتوقف الوحي توقف توجيه السماء لأهل الأرض، فعليه لا يمكن أن تبقى هذه الحالة على خصوصيتها، وليس يصح أن يقاس عليها كمقولة هامة كتلك التي يقال فيها إن الإسلام دين ودولة. (صفحة 27 ـ 28).

وحتى يحقق ما يصبو إليه فإنه يشير إلى أن الفكر البشري كان هو الأساس في بناء نظام الخلافة، وأن أصحاب الرسول هم أول من طبق ذلك، فعليه من حقنا نحن أيضاً أن نضع النظم البشرية لبناء الدولة حسب الظروف التي تحيط بنا، والتي يجيء فيها النظام ملائماً للمرحلة الحضارية وللعصر الذي نعيش فيه. (صفحة 67 ـ 69).

إذن نستطيع أن ننهي ملاحظاتنا لدراسة الدكتور محمد أحمد خلف في

---

(12) سورة الغاشية، الآية: 25 و26.

ضوء ما يريد أن يوصله كفكرة، وبين ما يريد أن ينهجه كوسيلة لتحقيق تلك الفكرة من خلال المقابلة بين أقواله.

إن هدف دراسته، كما يقول؛ [إن بعض الناس يعمدون إلى القرآن الكريم ليتخذوا من آياته السند لهم فيما يعملون في ميدان السياسة أو ميدان الاجتماع، وإن بعضهم لا يتقون الله فيما يقولون. . . . كما أرجو أن لا يزج الآخرون بالقرآن الكريم في الميادين التي لم يتوجه إليها أصلاً].

وفيما يخص استدلاله يقول: [ليس في القرآن الكريم لفظ حكومة، والذي ورد فيه مما يمكن أن يحتمل هذا المعنى هو لفظ حُكم، وقد ورد في القرآن الكريم في معنيين ليس غير، معنى القضاء والفصل في المنازعات ومعنى الحكمة. . . . إن القرآن الكريم لم يستخدم، ولو لمرة واحدة، أي مفهوم سياسي لما نعرفه اليوم في استخدامنا لكلمات الحكم ـ الحكومة الحاكم. . . . والذي يمكن أن يبنى على هذا فيما يخص الإسلام أن يقال: الإسلام دين وتشريع. . . . إنه من هنا لا يصح أن يقال إن الإسلام دين وحكم، كما أنه لم يصح أن يقال الإسلام دين ودولة] (صفحة 43 ـ 44).

عموماً لا يوجد باحث يملك جميع المعارف الاجتماعية بنفس الدرجة والكم. إذ مهما بلغ من التنوع المعرفي، فإن معرفته تبقى ابنة محيطها ومجتمعها وزمنها، ولذلك أجد أن الباحث تنقصه المعرفة الشمولية لما تضمنه كتاب الله وسنة نبيه، حيث سلّط اهتمامه على المعنى اللغوي دون المعنى العلمي في تناوله للمفاهيم التي أراد توظيفها لهذا الغرض، ما جعله يقع في الخطأ عينه الذي حذر منه الآخرين في مقدمة بحثه. وأين هو من الطبري الذي تميز في التحري والانتقاد لما يراه من ضعف في الرواية أو نقص في التفسير. حيث لم يخرج عن حدود العقل والمنطق وما يجمع عليه الرواة.

فقد اعتبر آيات القرآن الكريم، من حيث تفسيرها، ثلاثة أصناف في ضوء ما روي عن عبد الله بن عباس أن تفسير القرآن على أربعة أوجه: وجه تعرفه

العرب من كلامها، ووجه من التفسير لا يعوز أحد بجهالته، وتفسير تعرفه العلماء، وتفسير لا يعرفه إلا الله.

وتفسير الباحث هنا يأتي في مصاف الصنف الأول المتضمن ما كان عند أهل اللسان الذي نزل به القرآن الكريم وهو تأويل عربيته معنى وإعراباً، وذلك يتم من قبل أهل اللغة[13].

ونتنقل الآن إلى الدراسة الثانية بعنوان [الدين والدولة] للباحث برهان غليون[14]:

ينطلق الباحث في دراسته للدين والدولة من السلطة ومراحلها التطورية في المجتمع.

فهو يرى أن السلطة والدين يمثلان علاقة متداخلة ومتلازمة لجميع مراحل تطور المجتمعات، بل لقد كانت أهم مرتكزات السلطة تتمثل برجال الدين كعناصر لتسيير أمور ولوازم متطلبات الحكم (الدولة). حيث يشير إلى أن ما بلغته الحضارات القديمة من تقدم على الصعيد المادي والمعنوي دليل على طبيعة العلاقة المتميزة بين الدين والسلطة كشرط من شروط تأسيس الاجتماع المدني، الذي يعني بناء مجتمعات متجانسة ومتعاونة بين أفرادها لغرض تثبيت وتدعيم التواصل الحضاري.

إذن فالباحث يقر بالتواصل والاندماج بين الدين والدولة، ولكنه يتعامل مع هذه المقولة بشيء من الحذر. فمن جانبه يرى أن هناك فرقاً بين أن تكون هداية البشر نحو التسامح والعدالة والمساواة مصدرها إلهي، تنطبق على جميع البشرية وخارج الحدود الزمانية والمكانية، وبين أن يكون مصدرها الإنسان نفسه الذي ينزع دائماً إلى تقدير شخصه والإحاطة بذاته.

يتضح ذلك من قوله: [لم يكن هدف الإسلام إذن بناء الدولة، ولكنه كان

---

(13) الطبري، تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن حققه وعلق حواشيه محمود محمد شاكر راجعه وخرج حواشيه محمد شاكر ط2 القاهرة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده. 1954 ج1، ص41.

(14) برهان غليون: الدين والدولة.

حاملاً عما هو هداية وبشارة مثل كل العقائد الكبرى لا محالة لمقومات اجتماع مدني، وهو اجتماع مدني يتجاوز العصبية الميكانيكية الطبيعية الموروثة العائلية أو القبلية يؤسس لعلاقة قرابة عليا. أي لتضامن عام وشامل واعٍ وعقلاني.... إن الدولة هي الطريقة التي تتمفصل بها عناصر السلطة العقيدية والتنظيمية والعملية الزمنية والروحية، وتضم الرمزية العامة والسلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية، ومن المستحيل أن لا تنطوي حضارة كبرى مثل الإسلام إلا على شكل واحد للدولة، رغم تعثر الظروف السياسية والتاريخية وتطور الوعي والعقائد والمجتمعات والقوى الفاعلة.... لقد عرف الإسلام في الدولة الخلافة والملك والسلطنة ـ والإمارة والإقطاعة] (صفحة 87).

وعليه فإن الصلة التي يجدها الباحث بين الدين والدولة تتمثل بأن الدولة هي إحدى الوسائل المهمة في تثبيت دعائم المبادىء الدينية وانتشارها، ولكن هذا لا يمنع تخوفه من الدولة ولا سيما إذا اصطبغت بالصبغة الدينية. فيقول: [ولعل مما زاد في تعقيد المشكلة في الوعي الإسلامي العلاقة الخاصة التي تطورت عبر التاريخ بين العقيدة والحياة، بحيث جعلت من الدين إطاراً أوسع بكثير من الهداية، بل جعلته تحت إشراف الدولة رمز السياسة أيضاً كما ذكرنا.

إن كلمة دين لا تعني هنا مجرد سلطان الوحي وقدسية الكلام الإلٰهي، ولكنها تعني وبقدر ما أصبح الدين مركز بلورة الاجتماع المدني كله السياسة والاقتصاد والثقافة بناءً واسعاً أساسه النص القرآني الثابت، ولكنه يضم كل الاجتهاد الإنساني الفكري والمادي، كالفقه والعلم والجهاد.

فالدين في الجزء الأكبر منه بناء عقلي إنساني، وبهذا المعنى أصبحنا نتحدث عن الإسلام باعتباره ديناً ودنيا. فالإسلام يعني هنا، أي كدولة، الجماعة الإسلامية نفسها.... لكن ذلك لا يعني أن الدولة الواجبة للجماعة الإسلامية هي دولة دينية] (صفحة 9).

بيد أن تخوف الباحث من الصبغة الدينية للدولة كان غامضاً، وكأنه يريد الجمع بين القانون الطبيعي (المتمثل بشريعة القرآن) والقانون الوضعي (الذي

تستوجبه الحياة العلمانية) في تطبيقه لسلطة الحكم المدني. وذلك عندما يعترف بشرعية الأنماط المختلفة التي اكتسبتها الدولة خلال تطور المجتمع (خلافة ـ مملكة ـ إمارة ـ سلطنة وغيرها) كممارسة سياسية مدنية.

إذن فعلى الرغم من اعترافه بأن الدين ممارسة روحية ومادية، والدولة هي التي تجسد تلك الممارسة من خلال مفاصلها المتعددة، يرجع ليجرد الدولة من ممارستها الدينية الروحية. وبهذا المعنى يعود بنا الباحث إلى الشعارات النظرية التي رفعتها الحركات السياسية والحزبية لغرض تثبيت مصالحها في المجتمع العربي، عند تسلمها السلطة لإقامة الدولة المستقلة، فهو لا يريد التنكر للمبادىء الدينية من جهة، ولا يريد في الوقت نفسه أن يتخطى رموز السلطة التي تحكم الإسلام نظرياً وليس عملياً من جهة ثانية.

الدراسة الثالثة: بعنوان (رؤية إسلامية لأحوال العالم الإسلامي) للباحث محمد قطب[15]:

بدأ تحليله من نقطة أساسية يكاد أن يتغافلها الكثير من المفكرين والباحثين عند مناقشتهم للقضايا ذات المساس بالجوانب العقيدية والمادية.

وتكمن هذه الالتفاتة في متغير الإيمان. فهناك الكم الهائل من الغرب، والبعض منا وما زال ينظر إلى أن الإيمان الديني مجرد إيمان يتساوى مع أي إيمان آخر في الحياة الإنسانية. فالإيمان المقصود إيمان ناتج عن تصديق لعلاقة تربط الإنسان بخالقه. ولهذا الإيمان واجبات لا بد من الالتزام بها عملياً، إن أراد أن يدخل روضة الإيمان، ويقول إنني مؤمن، والإيمان هذا غير قابل للتجزئة ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾[16].

وهنا يعني أن الإنسان يؤدي واجباته تجاه خالقه بحكم استخلافه في هذه الأرض. وعليه يتساءل الباحث عن رؤية الإنسان للعقيدة التي يحملها، وكيفية المحافظة عليها وهو يؤدي واجباته ضمن متطلبات العقيدة ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً

(15) محمد قطب، رؤية إسلامية لأحوال العالم الإسلامي، دار الوطن للنشر الرياض (ب.ت).

(16) سورة الإنسان، الآية: 3.

﴿وَسَطًا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًاۗ﴾(17). وبمقتضى كون المسلمين أمة متميزة من دون الناس، فلا بد أن يكون لهم رؤية خاصة لكل ما يجري من أحداث في هذا الكون والمجتمع الذي يعيشون فيه.

وعليه يقول الباحث: [إذا انطلقوا من المنطلق القومي كما يظن الناس أن هذا هو المنطلق الذي يميز الناس في الأرض بعضهم عن بعض، ويحدد لهم موقفهم ورؤيتهم، فقد ضلّوا الطريق من أول خطوة، ودخلوا في المتاهة التي أدخلهم فيها الذين كانوا يوجهونهم، ولا يزالون، ليفرقوا وحدتهم السياسية، وليقضوا على شخصيتهم المميزة «أمة من دون الناس» التي منها اتخذوا وجودهم الخاص.

وإذا انطلقوا من المنطلق الأيديولوجي كما يسمونه إما ليبراليين وإما اشتراكيين أو ماركسيين فقد دخلوا المتاهة كذلك، وجرّوا مغمضي العين وراء الذين يجرُّونهم إلى هذا الاتجاه أو ذاك، فإن أرادوا أن ينظروا قدّم لهم كل اتجاه منظاره، وقال لهم كما قال فرعون: ﴿مَآ أُرِيكُمْ إِلَّا مَآ أَرَىٰ وَمَآ أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ ٱلرَّشَادِ﴾(18).

إنما منطلق المسلمين يحدده كونهم مسلمين؛ أي إن منطلقهم هو الإسلام، عقيدة وشريعة ونظام سياسي واقتصادي واجتماعي، ورؤية خاصة للكون والحياة والإنسان ورؤية خاصة كذلك لما يحدث من أحداث في الأرض، وتفسير خاص للتاريخ] (صفحة 6 ـ 7).

بهذا التصور يعطي الباحث بعض الميكانيزمات (الآليات) الضرورية لغرض التعامل مع الأفكار الواجب ترسيخها لصالح العقيدة التي يؤمن بها الإنسان.

فليس المهم كمية المعلومات بل دلالتها المستخرجة لاكتساب البصيرة اللازمة للتعرف على مداخل النفس البشرية وحبها للشهوات ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ﴾(19).

(17) سورة البقرة، الآية: 143.
(18) سورة غافر، الآية: 29.
(19) سورة آل عمران، الآية: 14.

وكيفية ضبط تلك الشهوات (والضبط غير الكبت) وهذا لا يتحقق إلا من خلال الإيمانَ بالله وباليوم الآخر قولاً وعملاً ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَمَا هُم بِمُؤۡمِنِينَ﴾[20].

ومن هنا يستدرك الباحث خطورة الفصل بين الدين والدولة في ضوء التلاعب بمعاني المفاهيم الحياتية.

فيقول: [وحكّمت الجاهلية المعاصرة عقلها في قضية التشريع بحجة أن الإنسان قد شبّ عن الطوق، ولم يعد بحاجة إلى وصايا الله، وبحجة أن الأمور قد تطورت، بينما التشريع السماوي جامد لا يتحرك ولا يواكب التطور، وقضية التشريع بالنسبة لأوروبا قضية مركبة تصب فيها اعتبارات كثيرة في وقت واحد. فالواقع أن (العلمانية) بمعنى فصل الدين عن الدولة، والتشريع بغير ما أنزل الله، أمر عميق الجذور في التربة الأوروبية لم تعدّ له حتى فترة الدين الكنسي المحرف.

فقد كان من تحريفات ذلك الدين التي ارتكبتها الكنيسة ضمن ما ارتكبته من التحريفات، فصل الدين عن الدولة، أو فصل العقيدة عن الشريعة، وتقديم الدين عقيدة بلا شريعة على أساس قول منسوب للسيد المسيح عليه السلام: (ادّ ما لقيصر لقيصر وما لله لله) أما العلمانية التي أبرزتها الجاهلية المعاصرة، وأكدتها فهي إقصاء كل أثر للتعاليم الدينية في التشريع، وإقامة التشريع على مبعدة من الدين، إن لم يكن على عداء صريح مع الدين، ويبدو ذلك واضحاً في تحليل الربا وإباحة الفاحشة وعدم اعتباره جريمة ما دامت برضى الطرفين] (صفحة 37 ـ 38).

عموماً فإن مجادلات الباحث محمد قطب جاءت لتنهي زيف العلمانية وشعارها القائل بأن الدين والمجتمع كلاهما يزدهر أكثر بفصل السلطة الدينية عن المدنية أو الزمنية.

---

(20) سورة البقرة، الآية: 8.

الدراسة الرابعة: بعنوان (الحرية السياسية في الإسلام) للدكتور أحمد شوقي الفنجري[21]:

يسعى الباحث في دراسته إلى توضيح أوجه الاحتمالات لمعنى الحرية السياسية في القرآن الكريم، وذلك وفق ثلاث حقائق تكشف الحقيقة الأولى عن الاختلاف في لغة العصر.

فمن جانبه يرى أن تعريف الحرية السياسية في أي كتاب حديث بإمكاننا أن نجد ما يقابلها في القرآن الكريم، وإن وجد اختلاف فما هو إلا اختلاف مظهري أو لفظي تعبيري، وليس اختلافاً في الهدف أو الجوهر. ويتخذ مثلاً لذلك قول الشيخ رفاعة الطهطاوي: [إن ما يسمونه بالحرية في أوروبا هو عين ما يطلق عليه في ديننا العدل والحق والشورى والمساواة، وذلك لأن معنى الحكم بالحرية والديمقراطية هو إيصال العدل والحق إلى الناس، واشتراك الأمة في تقرير مصيرها] (صفحة 39) أما الحقيقة الثانية فتكمن في الوازع الديني الذي يودعه الإسلام في أعماق النفس البشرية عند علاجه للمشكلات القائمة أكثر من اعتماده على الأوامر والعقوبات.

إن مفهوم الحرية مثلاً يقابلها الرحمة في الإسلام، والديمقراطية هي التراحم، وعليه فالرحمة بالناس تعني الرفق بهم ورفع الظلم عنهم، وإيصال الحق والعدل إلى كل فرد من الرعية.

وهذا هو ما تتضمنه كل تعاريف الحرية في علم السياسة والدساتير الوضعية.

فيضرب مثالاً على ذلك: تنظيم الحكم في الإسلام يستند على مبدأ الشورى ويرتبط الأخير ارتباطاً وثيقاً بمفهوم الرحمة ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ﴾[22].

(21) د. أحمد شوقي الفنجري، الحرية السياسية في الإسلام.

(22) سورة آل عمران، الآية: 159.

وكذلك وظيفة الزكاة التي يفرضها النظام الإسلامي ما هي إلا تعبير للرحمة بين الضعيف والمسكين والمتمكنين على دفعها، ومثلها مثل الصدقات التي هي تطوع، وقد تصبح باطلة إذا لم يكن مصدرها الرحمة ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُبۡطِلُواْ صَدَقَٰتِكُم بِٱلۡمَنِّ وَٱلۡأَذَىٰ﴾[23]. وهذا الارتباط بين نظام الحكم الإسلامي والرحمة، وبينها وبين الحرية والديمقراطية ما هي إلا امتداد للنبع الإلٰهي الذي أخذ به الأنبياء والخلفاء وعامة المؤمنين.

وفي هذا يقول الإمام علي رضي الله عنه في خطاب توليته للأشتر حاكماً على مصر: (فليكن أحب الذخائر إليك ذخيرة العمل الصالح فاملك هواك.... وأشعر قلبك الرحمة للرعية والمحبة لهم واللطف بهم، ولا تكونن سبعاً ضارياً تغتنم أكلهم، فإنهم صنفان: إما أخ لك في الدين، وإما نظير لك في الخَلْق.... فأعطهم من عفوك وصفحك مثل الذي تحب أن يعطيك الله من عفوه وصفحه)[24].

إذن فالرحمة وحضورها الدائم في التفاعل الاجتماعي تعد آلية النظام الإسلامي وصدق الله في قوله: ﴿وَجَعَلۡنَا فِي قُلُوبِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ رَأۡفَةٗ وَرَحۡمَةٗ﴾[25].

وما يريد أن يصل إليه الباحث هو أن الرحمة تشمل كل أنواع الحريات التي تطالب بها الإنسانية، ابتداء من حرية العبيد وحرية العيش واللجوء السياسي وحرية الفكر وغيرها.

مهما كانت الضمانات والقوانين الموضوعة فبغير الرحمة لا يمكن أن تكون هناك حرية.

وأحسن مثال على ذلك لو قارنا أوجه الاختلاف الحاصل في هذا المجال بين ما كان يتمتع به المجتمع العربي في صدر الإسلام من حرية الرأي،

(23) سورة البقرة، الآية: 264.

(24) نهج البلاغة، شرح الإمام الكبير الشيخ محمد عبده، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ص573.

(25) سورة الحديد، الآية: 27.

وممارسة النقد في وقت لم يكن لديهم دستور مكتوب (سوى القرآن)، وبين واقع حالنا اليوم، حيث لكل دولة عربية دستور مكتوب مليء ببنود الحرية، فأين نحن من تراثنا وما كنا عليه من حرية؟

أما الحقيقة الثالثة التي أشار إليها الباحث فتتركز على أن القرآن في تنظيمه للسياسة المدنية، اكتفى بالمبادىء العامة ولم يحدد لنا التفاصيل، بل تركها للناس يتصرفون بها وفق ما تتطلبه الظروف المتغيرة لواقع الحياة، ولو أن القرآن ألزم الأجيال الإسلامية بأنظمة سياسية أو اقتصادية معينة، وقيدهم باتباعها، لكان ذلك معارضاً لسنة التغير والتطور التي أرادها الله للبشر (صفحة 38 ـ 45).

وعليه يرى الدكتور أحمد الفنجري أن الإسلام لا يفرق بين السياسة والدين. فالسياسة في الإسلام هي علم إدارة شؤون الرعية ورعايتها؛ كرعاية الأب لأسرته، وصاحب العمل لعماله، ورئيس الدولة لشعبه، وصدق رسول الله عندما قال: **«ألا كلكم راع وكل راع مسؤول عن رعيته»** (صفحة 67 ـ 68).

وقصارى الكلام، يجد الباحث أن التزام المسلم بفريضته كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ما هي إلا أمر عام بالعدل والإصلاح والنقد والتصحيح، وأن عبارة النهي عن المنكر لا تقتصر على محاربة الخمر والربا، بل إنها نهي عن الفساد، وعن كل ما يضر الرعية أو يؤثر على قوتهم، ويفرق بينهم، حتى اعتبرت حقاً من حقوق الرعية لمحاسبة حكامها عن تصرفاتهم.

وهذا ما عبر عنه رسولنا الكريم ﷺ: **«أعظم الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر»** (صفحة 52).

ولكي يكتمل تصوّر الباحث للعلاقة بين الدين والسلطة يقول: [إن الإسلام لا يقبل التجزئة: منها ما يختص بالدنيا والسياسة، ومنها ما يختص بالآخرة والعبادة، بل يعتبر كلاً منهما مكملاً للآخر، فلا تصلح آخرتنا بغير صلاح الدنيا ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾[26] (صفحة 74).

(26) سورة البقرة، الآية: 85.

وأخيراً فإن عرض مثل هذه الدراسات يوضح لنا أن الاختلاف حول كون الإسلام ديناً لا دولة، يكمن في فساد أو صلاح المنهج المتبع في تحليل تلك الإشكالية.

فبحكم أن المنهجية، كطريقة، تساعد الإنسان على البحث عن معرفة تحدد وتنظم علاقته بالكون وبالآخرين، فإن صلاحيتها أو قصورها يعتمد على نوع المعرفة التي يتوصل إليها.

ومن ثم قد تكون المنهجية قاصرة بقصور المعرفة عندما تكون غير علمية وغير قابلة للتطبيق والممارسة[27].

إن ما يميز الإنسان عن الحيوان في اكتساب المعرفة، كون الحيوان يحس عالمه بالحواس الخمس، أما الإنسان فبقدر ما تمده الحواس الخمس بالرؤية الخارجية فإن العقل يمده بالرؤية الباطنية للأمور، (فلا تذهب إلى ما تريك العين واذهب إلى ما يريك العقل، وللأمور حكمان حكم ظاهر للحواس، وحكم باطن للعقول، والعقل هو الحجة)[28].

وبحدود المنهجية فإن الفصل بين تداخل المفاهيم وظيفياً يجب أن يتم من خلال صلة الفروع بالأصول.

وبقدر تعلق الأمر بإشكاليتنا فإن الدين هو الأصل والدولة ما هي إلا شكل من أشكال تطور المجتمع.

وبما أن تطور المجتمع يبدأ من الفرد والأسرة والعشيرة والقبيلة والدولة وينتهي بأمة الناس جميعاً، فإن الدولة تنتمي من حيث نسق التطور إلى الفرد وليس العكس.

---

(27) صفوت كمال، الرموز والأسطورة والشعائر في المجتمعات البدائية، مجلة عالم الفكر مجلد 9، العدد الرابع 1979، ص184 ـ 185.

(28) الجاحظ، الحيوان، ج4، ص82.

وبحكم أن الفرد استمد علمه ووجوده من الدين ﴿عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾[29].

وأن الدين عند الله هو الإسلام المتكامل ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾[30].

فيعني بالضرورة أن الدولة تابعة للدين، وأنها جزء لا يتجزأ منه. وعليه فإن الدين الصحيح غير الدين المحرف، ولا يمكن أن يكون الحكم في الإسلام صورة للحكم الديني الذي عهدته أوروبا في ظل الفساد الكنسي ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾[31]. وقصارى الكلام إن فكرة استبعاد الدولة عن الدين فيها الكثير من التغافل والتخاتل. فما دامت الدولة هي هيئة جماعية تقوم بممارسة دور الإنسان كخليفة في الأرض، فلا يمكن استبعادها عن الدين الذي يشتمل على المكونات العقيدية والتشريعية، والموجه للإنسان نفسه ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾[32]. وبهذا المعنى يكون من السهل فصل الدين عن الدولة إذا كان بالإمكان فصل الإنسان عن دينه وخالقه.

إن إشكالية التحول السياسي في المجتمع العربي الإسلامي جعلته أكثر ابتعاداً عن فهم إشكالية التجديد الديني، وذلك عندما دأب الكثيرمن الباحثين على دراسة الوقائع التاريخية وفق مناهج تستولد مفاهيم خاصة تصنعها هي نفسها. لا وسيما أن مثل هذه المناهج قد ربطت بين نظرة الأسلاف لمقاصد الدين ودوره من جهة وبين الفكر اللاهوتي كطور من أطوار الماضي من جهة ثانية، ومن ثمَّ تعاملت مع الدين كاعتقاد فردي. مما حرم المسلمين من حق تجربتهم الدينية كممارسة روحية جماعية تضمن لهم طرح المفاهيم على الواقع الاجتماعي، لمعرفة ما يصلح وما لا يصلح منها، والمعرفة وليدة التاريخ وابنته وليس العكس. (فأما المعرفة فنحن فيها سواء ولم نعرف العقل وعدمه ونقصانه

---

(29) سورة العلق، الآية: 5

(30) سورة المائدة، الآية: 3.

(31) سورة النحل، الآية: 89.

(32) سورة هود، الآية: 61.

وإفادته وأقدار معارف الحيوان، إلاّ بما يظهر منها، وبتلك الأدلة عرفنا فرق ما بين الحي والميت وبين الجماد والحيوان)[33].

وهكذا نستطيع القول إن ما أغفله الجانب السياسي بكل حركاته السياسية، والجانب الفكري بكل دراساته النظرية في التعامل مع إشكالية السلطة داخل المجتمع العربي الإسلامي، يكمن في عدم قدرتها على الجمع بين ثنائيتين أساسيتين هما:

الأولى: النزاعات الدائرة حول تطبيق المبادىء الدينية وإمكانية تحقيق الوعي الديني من خلال نظرية فكرية واجتماعية تمكن المجتمع من النهوض بالقيم الدينية لصالح الاجتماع المدني العام.

الثانية: النزاع الأزلي حول بناء العقيدة الاجتماعية وإمكانية استقرار ثوابت السلطة السياسية بكل ما يحمله الاجتماع المدني من وسائل وغايات مختلفة.

إن المواءمة النظرية بين المفاهيم العلمانية والدينية تتطلب تركيبة نظرية، لها القدرة على استيعاب التراث الديني استيعاباً محورياً تجسد فيه العلاقة النسقية والمنهجية لأصول الأشياء وفروعها، سواء المادية منها أم المعنوية.

وعليه فنحن بحاجة إلى واقع جديد يتمثل بوعي اجتماعي (سياسي ـ ديني) يتجاوز دائرة النزاع على السلطة، ويستخلص قيماً عصرية جديدة لبناء عقيدة اجتماعية تشتمل على خلاصة التطور التاريخي الصحيح للتجربة الدينية من جهة، والأسس السليمة لتشكيل الدولة الإسلامية الحديثة من جهة ثانية.

المصادر والمراجع

1 ـ الجاحظ، عمر بن بحر، **الحيوان**، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الجزء الرابع، الطبعة الثانية 1966.

2 ـ الطبري ـ تفسير الطبري ـ **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، حققه وعلقه حواشيه محمود محمد شاكر، راجعه وأخرج أحاديثه محمد شاكر، القاهرة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر 1954، ج1.

(33) الجاحظ، الحيوان ج4، ص82.

3 ـ د. أحمد شوقي الفنجري، **الحرية السياسية في الإسلام**، دار العلم، الكويت 1983.

4 ـ أحمد محمد خليفة، **المسألة الاجتماعية**، القاهرة، دار المعارف، 1970.

5 ـ د. أحمد مجدي حجازي، **المثقف العربي والالتزام الأيديولوجي، دراسة في أزمة المجتمع العربي**، مجلة المثقف العربي العدد 81، السنة الثامنة 1985.

6 ـ برهان غليون، **الدين والدولة**، المؤسسة العربية للنشر والدراسات لبنان 1991.

7 ـ د. بطرس غالي وعيسى محمود، **المدخل إلى علم السياسة**، مكتبة الأنجلو مصرية 1959.

8 ـ د. معن خليل عمر، **علم اجتماع المعرفة**، مطبعة جامعة الموصل 1991.

9 ـ د. محمد أحمد خلف الله، **مفاهيم قرآنية**، مجلة عالم الفكر، الكويت 1983.

10 ـ د. مصطفى الفيلالي: **الصحوة الدينية الإسلامية**، مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة الثانية، جامعة الأمم المتحدة.

11 ـ محمد قطب، **رؤية إسلامية لأحوال العالم الإسلامي**، دار الوطن للنشر، الرياض، (ب.ت).

12 ـ صفوت كمال، **الرموز والأسطورة والشعائر في المجتمعات البدائية**، مجلة عالم الفكر، مجلد 9، العدد الرابع 1979.

13 ـ هشام شرابي، **المثقفون العرب والغرب**، مراجعة غسان زيادة، مجلة الفكر العربي، العدد 32، السنة الخامسة 1983.

14 ـ نهج البلاغة، **شرح الإمام الكبير الشيخ محمد عبده**، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.



الدكتور: عائد كريم علوان الحريزي
كلية الآداب - جامعة السابع من أبريل - الزاوية

«في» حرف جر يفيد الظرفية، والظرف هو ما تضمن معنى «في» باطراد «ويدخل هذا الحرف على ظروف الزمان المبهمة والمختصة مثل «عشت في زمن» وسافرت في يوم الجمعة، ويدخل على ظروف المكان المختصة نحو «دخلت في الغرفة» ولا يدخل على المكانية المبهمة نحو «تحت وفوق»..

واستعمالاته في القرآن الكريم في تقديمه وتأخيره، وتعاقبه مع غيره لها دلالات معنوية علمية، وبلاغية، وشرعية، فمن تعاقبه مع غيره لدلالة معنوية قوله تعالى: ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾[1] «فخولف بين

---

(1) سورة سبأ، الآي: 24.

حرفي الجر الداخلين على الحق والضلال، لأن صاحب الحق كأنه مُستَعْلٍ على فرس جواد يركضه حيث شاء، والضال منغمس في ظلام مرتبك فيه لا يدري أين يتوجه[2].

ومن إشاراته العلمية أن القرآن الكريم لم يستعمل إلا الحرف «في» عندما تحدث عن السير في الأرض، فجاءت ست آيات بصيغة الأمر ومعها الحرف «في» نحو: ﴿فَسِيرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ﴾[3] وجاءت سبع آيات بصيغة المضارع المجزوم ومعها الحرف «في» نحو: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾[4] وذلك إشارة علمية إلى كون الأرض كروية ويحيطها غلاف غازي والسائر عليها هو داخل الغلاف الغازي فتكون الأرض وغلافها ظرفاً له، والأنسب لذلك استعمال حرف الجر الدال على الظرفية[5]. وفي قوله: ﴿وَتَرَى ٱلْفُلْكَ فِيهِ مَوَاخِرَ لِتَبْتَغُواْ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[6] قدم «فيه»، على «مواخر» اهتماماً بالبحر وترغيباً في معرفة علم البحار، وأخَّره في قوله: ﴿وَتَرَى ٱلْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُواْ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[7] إيماء إلى صناعة السفن وشقها الماء عند جريها (ولأن الحديث كان عن وسائط النقل خيل وبغال، والسفن إحداها. ومن تعاقبه مع غيره وترتيب حكم شرعي عليه تعاقبه والحرف «من» قوله: ﴿وَلَا تُؤْتُواْ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَٰمًا وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا﴾[8] وقوله: ﴿وَإِذَا حَضَرَ ٱلْقِسْمَةَ أُوْلُواْ ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينُ فَٱرْزُقُوهُم مِّنْهُ﴾[9] فاستعمل «فيها» دلالة على أن الرزق من أرباح أموالهم التي تشغل في تجارة أو زراعة أو صناعة

(2) الكشاف 3/ 289.

(3) سورة آل عمران، الآية: 137.

(4) سورة يوسف، الآية: 109.

(5) محمد متولي شعراوي، معجزة القرآن ص46، ومحمد السيد أرناؤوط، الإعجاز العلمي في القرآن ص196.

(6) سورة فاطر، الآية: 12.

(7) سورة النحل، الآية: 14.

(8) سورة النساء، الآية: 5.

(9) سورة النساء، الآية: 8.

واستعمل منها. دلالة على أن الرزق من رأس المال فقط ومن ذلك تعاقبه و«اللام» في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾[10] فاقتران لام الملك بالأربعة الأول دليل على تمليكهم نصيبهم من الصدقات، ومجيء «في» الظرفية مع الأربعة الباقية تعبير على أنهم لا يُملّكون، وإنما تصرف في شؤونهم، يدفع مال لمالك الرقبة لعتقها، وللدائن لخلاص الغارم، وتصرف في سبيل الله، وابن السبيل، وكررت مع «سبيل الله» توكيداً لأهمية الصرف في هذا الباب، قال الزمخشري: «وعدل عن اللام إلى - في - في الأربعة الأخيرة للإيذان بأنهم أرسخ في استحقاق التصدق عليهم مما سبق ذكره؛ لأن «في» للوعاء فنبه على أنهم أحقاء بأن توضع فيهم الصدقات، ويجعلوا مظنة لها ومصباً»[11]. وقال علي بن محمد: «وثَمَّ سر آخر هو أظهر وأقرب، وذلك أن الأصناف الأربعة الأوائل ملاّك لما عساه يدفع إليهم، وأن ما يأخذونه ملك، فكان دخول اللام لائقاً بهم، وأما الأربعة الأواخر فلا يملّكون ما يصرف نحوهم، بل لا يصرف إليهم ولكن في مصالح تتعلق بهم، فالمال الذي يصرف في الرقاب إنما يتناوله السادة المكاتبون والبائعون فليس نصيبهم مصروفاً إلى أيديهم حتى يعبر عن ذلك باللام المشعرة بتملكهم لما يصرف نحوهم، وإنما هم مَحال لهذا الصرف والمصلحة المتعلقة به، وكذلك الغارمون إنما يصرف نصيبهم لأرباب ديونهم تخليصاً لذممهم لا لهم، وأما سبيل الله فواضح فيه ذلك وأما ابن السبيل فكأنه كان مندرجاً في سبيل الله؛ وإنما أفرد بالذكر تنبيهاً على خصوصيته مع أنه مجرد من الحرفين جميعاً، وعطفه على المجرور باللام ممكن ولكنه على القريب منه أقرب»[12] ومن دلالته البلاغية في التقديم والتأخير قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾[13] فأخر شبه الجملة «فيه» ولم يقل «لا فيه ريب» ولكنه سبحانه

---

(10) سورة التوبة، الآية: 60.

(11) الكشاف 2/ 197.

(12) حاشية الكشاف 2/ 198.

(13) سورة البقرة، الآية: 2.

قال: ﴿لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنزَفُونَ﴾[14] فقدم شبه الجملة «فيها» ولم يقل «لا غول فيها»؛ لأن قوله: «لا ريبَ فيه» معناه أن الكتاب لا ريب فيه ولا في غيره من الكتب السماوية الأخرى كالتوراة والإنجيل، ولو قال: «لا فيه ريب» لصار المعنى أن القرآن الكريم لا ريب فيه، وأن الكتب الأخرى مسكوت عنها أفيها ريب أم لا؟ وهذا المعنى غير مراد بل يؤدي إلى الضلال، وقوله: «لا فيها غول، قَصْرٌ ومعناه أن خمرة الجنة لا غول فيها؛ أي لا أذى فيها بعكس خمور الدنيا، ولو قال: «لا غول فيها» لصار المعنى لا غول فيها ولا في غيرها، وهو خلاف المألوف في خمور الدنيا.

وقسم من الأفعال يختص بحرف جر واحد نحو: «توكل» مثل: على الله توكلت، وقسم يأتي بعده حرفان أو أكثر ويتغير معناه قليلاً أو كثيراً، وقد يصل التغيير إلى الضد، نحو «رغبت في الخير، ورغبت عن الشر، ورغبت إلى الله، الأول أحببته، والثاني كرهت الشر، والثالث: تضرعت إلى الله وتذللت، ولكن هذا الفعل ورد في سورة النساء بغير حرف،: ﴿وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ﴾[15] ليكون الحكم عاماً شاملاً للحب والكره، لأن الرجل كان منهم «يضم اليتيمة ومالها إلى نفسه، فإن كانت جميلة تزوجها وأكل مالها، وإن كانت دميمة عضلها عن التزوج حتى تموت فيرثها» وترغبون أن تنكحوهن يحتمل أن تنكحوهن لجمالهن، وعن أن تنكحوهن لدمامتهن، وروى أن عمر بن الخطاب كان إذا جاءه ولي اليتيمة نظر فإن كانت جميلة غنية قال: زوجها غيرك والتمس لها من هو خير منك، وإن كانت دميمة ولا مال لها قال: تزوجها، فأنت أحق بها»[16].

وقسم من الأفعال تقع بعده حروف جر متعددة فيبقى معناه العام كما هو، ولكن تحدث فروقات لغوية دقيقة بسبب اختلاف حروف الجر.

فالفعل «أرسل» جاء في القرآن الكريم مجرداً من حرف الجر نحو: ﴿وَهُوَ

---

(14) سورة الصافات، الآية: 47.

(15) سورة النساء، الآية: 127

(16) الكشاف 1/ 567.

﴿ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ﴾ ومع الباء نحو: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ﴾[17] ومع «على» نحو: ﴿وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ﴾[18] ومع «في» نحو ﴿فَأَرْسَلَ فِرْعَوْنُ فِى ٱلْمَدَآئِنِ حَٰشِرِينَ﴾[19] ومع «إلى» نحو: ﴿لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا﴾[20] ومع «اللام» نحو: ﴿وَأَرْسَلْنَٰكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا﴾[21] ومع «من» نحو: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ﴾[22] ومع «في» نحو: ﴿فَأَرْسَلْنَا فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾[23].

فأرسل، من غير حرف معناه عام وهو الإرسال، وأرسل، مع الباء يدلّ على شدة تعلق المرسل بما أرسل به، إنه إرسال ملاصق ومستعان بما دخلت عليه الباء، إن النبي لديه إيمان عظيم برسالته، وتبليغها إلى من أرسل إليهم، وأرسل مع «على» لم يأت في القرآن إلا في موضع العقوبة والأذى، وأرسل مع «في» تدل على أن الأمة أو القرية جعلت موضعاً للإرسال، وتشير إلى تنقل وتخلل بين الناس يُكلم هذا ويحاجج ذاك، ويوضح لآخر؛ لنشر رسالته، وأرسل، مع «إلى» يفيد انتهاء الإرسال عند من أرسل إليهم، وأرسل مع «اللام» تفيد كأن الرسول أصبح مُلكاً لمن أرسل إليهم لشدة حبه لهم، وتفانيه في سبيل مصلحتهم، وأرسل مع «من» تفيد من بداية ما يقال له رسول أي من بداية تحمله شرف الرسالة السماوية. . .

والنحاة مختلفون في إنابة حروف الجر بعضها عن بعض، فأجازه جمهور الكوفيين، ومنعه جمهور البصريين، ورأوا أنه لا ينوب حرف عن آخر إلا شذوذاً، وأما قياساً فلا، وما أوهم خلاف ذلك فهو محمول على التضمين أو على المجاز[24]، وذهب الدكتور فاضل السامرائي إلى أن الأصل في حروف

---

(17) سورة التوبة، الآية: 33.

(18) سورة الفيل، الآية: 3.

(19) سورة الشعراء، الآية: 53.

(20) سورة طه، الآية: 134.

(21) سورة النساء، الآية: 79.

(22) سورة النساء، الآية: 64.

(23) سورة المؤمنون، الآية: 32.

(24) د. فاضل السامرائي، معاني النحو 3/ 7.

الجر أن لا ينوب بعضها عن بعض. . وأن لكل حرف معناه واستعماله، ولكن قد يقترب معنيان أو أكثر من معاني الحروف فتتعاور الحروف على هذا المعنى[25] . . . فمثلاً قد يتوسع في معنى الإلصاق بالباء فيستعمل للظرفية فتقول أقمت بالبلد وفي البلد، ولكن يبقى لكل حرف معناه، واستعماله المتفرد به ولا يتماثلان تماماً»[26].

واستناداً إلى رأي جمهور الكوفيين فقد ذكر المتأخرون من النحاة كابن هشام أن لـ«في» عدة معان[27] هي:

أحدها: الظرفية، وهي إما مكانية أو زمانية، وقد اجتمعا في قوله تعالى: ﴿الٓمٓ ۞ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۞ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ ۞ فِي بِضۡعِ سِنِينَۗ﴾[28].

الثاني: المصاحبة نحو: ﴿لَوۡ خَرَجُواْ فِيكُم مَّا زَادُوكُمۡ إِلَّا خَبَالٗا﴾[29] ونحو: ﴿فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوۡمِهِۦ فِي زِينَتِهِۦۖ﴾[30].

الثالث: التعليل نحو: ﴿فَذَٰلِكُنَّ ٱلَّذِي لُمۡتُنَّنِي فِيهِۖ﴾[31] و﴿لَمَسَّكُمۡ فِي مَآ أَفَضۡتُمۡ﴾[32] وفي الحديث: «دخلت امرأة النار في هرة حبستها؛ فلا هي أطعمتها، ولا هي تركتها تأكلُ من خشاش الأرض»[33].

الرابع: الاستعلاء نحو: ﴿قَالَ ءَامَنتُمۡ لَهُۥ قَبۡلَ أَنۡ ءَاذَنَ لَكُمۡۖ إِنَّهُۥ لَكَبِيرُكُمُ ٱلَّذِي عَلَّمَكُمُ ٱلسِّحۡرَۖ فَلَأُقَطِّعَنَّ أَيۡدِيَكُمۡ وَأَرۡجُلَكُم مِّنۡ خِلَٰفٖ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمۡ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخۡلِ﴾[34].

---

(25) السابق 3/ 7.

(26) السابق 3/ 8.

(27) ابن هشام، مغني اللبيب 1/ 191 ـ 192.

(28) سورة الروم، الآيات: 2 ـ 3 ـ 5.

(29) سورة التوبة، الآية: 47.

(30) سورة القصص، الآية: 79.

(31) سورة يوسف، الآية: 32.

(32) سورة النور، الآية: 14.

(33) شرح ابن عقيل 3/ 21.

(34) سورة طه، الآية: 71.

الخامس: مرادفة إلى نحو: ﴿فَرَدُّوٓاْ أَيۡدِيَهُمۡ فِيٓ أَفۡوَٰهِهِمۡ﴾[35].

السابع: المقايسة ـ وهي الداخلة بين مفضول سابق وفاضل لاحق نحو: ﴿فَمَا مَتَٰعُ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا فِي ٱلۡأٓخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ﴾[36].

الثامن: التوكيد، وهي الزائدة لغير التعويض[37] نحو: ﴿وَقَالَ ٱرۡكَبُواْ فِيهَا﴾[38].

والصحيح أن «في» في الآيات السابقة باقية على ظرفيتها، وأنها تعطي من المعاني في تلك المواضع ما لا يعطيه غيرها من الحروف أو الأسماء، ولو خرجت «في» عن ظرفيتها لما أدت المعاني الإعجازية التي أرادها القرآن الكريم، وهذه هي السمة المميزة في التعبير القرآني، استعمال اللفظ المناسب لأداء المعاني الدقيقة المقصودة، وفي اختيار التراكيب المعبرة عن المعاني المرادة، ولو استعمل حرف آخر في تلك الآيات، ولتلك المعاني لما كان فيها إعجاز، فالمصاحبة التي تدل عليها «في» غير المصاحبة التي تدل عليها «مع» وكذلك الأمر للاستعلائية والمعاني الأخر كما سنرى.

فمعنى «خرجوا فيكم» يساوي «خرجوا معكم» في المعنى العام، ولكن لا يساويه في المعنى الدقيق و«في زينته» لا يساوي «مع زينته» في معناه الخاص.

المقصود بـ«لو خرجوا فيكم» لو خرجوا وانتشروا بينكم وفي ثنايا جموعكم يكلمون هذا بالخذلان، ويُثبِطون عزم ذاك عن الجهاد، ينتقلون من جهة إلى أخرى من الميسرة إلى الميمنة، ثم القلب أو المقدمة يخمّدون العزائم، ويفشلون الهمم، ويبثون الرعب والفزع والخوف بينكم، وهذا هو المعنى الذي يعطيه الحرف «في» الدال على الظرفية، ولا يعطيه اللفظ «مع» الدال على الرفقة فقط، ولا يدل على التغلغل بين المقاتلين، وعليه فإن «معية في» تختلف عن

---

(35) سورة إبراهيم، الآية: 14.

(36) سورة التوبة، الآية: 38.

(37) مغني اللبيب 1/ 192.

(38) سورة هود، الآية: 41.

معية «مع» كما قلنا لأن مصاحبة «في» تخلل وانتشار بين الجموع، ومعية «مع» لا تدل إلا على المصاحبة التي قد تكون معزولة أو غير معزولة، ولهذا فإن «مع» في هذا المعنى، وفي هذه الصورة الموحية لا تعطي ما تعطيه «في» من المعنى المقصود.

ومعنى الزينة في قوله: «في زينته» الحمرة والصفرة، وقيل خرج على بغلة شهباء عليها الأرجوان، وعليها سرج من ذهب ومعه آلاف على زيه، وقيل عليهم وعلى خيولهم الديباج الأحمر، وعن يمينه ثلاثمائة غلام، وعن يساره ثلاثمائة جارية بيض عليهن الحلي والديباج وقيل في تسعين ألفاً، فيكون المقصود بـ«في» أنه خرج في ثيابه الفاخرة محاطاً بحاشيته الذين عن يمينه وعن شماله، وكأنهم صاروا له ظرفاً يحيطونه من كل جانب كما نرى اليوم عند خروج ولاة الأمور، فإنهم يحاطون من جميع جهاتهم بحرسهم الخاص، ويصيرون سياجاً لهم؛ أي يصيرون ظرفاً لهم، وهم مظروفون فيهم ولهذا فاستعمال «في» هنا هو أوفق للمعنى من استعمال «مع».

والتعليل هو إبداء السبب، وذكر ابن هشام آيتين وحديثاً قوله: ﴿فَذَٰلِكُنَّ ٱلَّذِى لُمْتُنَّنِى فِيهِ﴾، وقوله: ﴿لَمَسَّكُمْ فِى مَآ أَفَضْتُمْ فِيهِ﴾ والحديث الشريف: «دخلت امرأة النار في هرة»، والمقصود عنده «لمتنني بسببه، ولمسكم بسبب ما أفضتم فيه، و«بسبب هرة».

ويبدو أن «لمتنني فيه» لا يساوي «لمتنني بسببه»، وكذلك الشواهد الأخرى، وإن استعمال «في» يختلف اختلافاً دقيقاً عن استعمال «بسبب» فالفعل ـ لام ـ مثلاً يتعدى بـ«على» وبـ «في» لامَ على، ولامَ في، ونوع الحرف بعده يعطيه خصوصية معينة و«لام على» السبب خارجي، تقول: لمت زيداً على ضربه عَمْراً، أي جعلت اللوم مترىعاً على الضرب ومنصباً عليه وتقول: لمت زيداً في ضربه عَمْراً، إذا قصدنا لومه على ما أحدثه الضرب من أثر نفسي بالمضروب عمرو، من خجل، وتأوهٍ، وتألم، فكأن الضرب ظرف في داخلة اللوم، و«لمتنني فيه» جعل يوسف عليه السلاّم مجازاً كأنه محل للوم، وظرف له، وأن زليخا داخلة في هذا الظرف منغمسة فيه حتى رأسها بمراودتها فتاها

الذي عاش في كنفها، ومثل ذلك في المجاز قوله تعالى: ﴿وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِيٓ﴾[39] أي اجعل ذريتي موقعاً للصلاح ومظنة له، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾[40] جعل القصاص ظرفاً للحياة ومكاناً لها وقوله: ﴿لَمَسَّكُمْ فِي مَآ أَفَضْتُمْ فِيهِ﴾، أي أكثرتم ودخلتم فيه من أمور معناه أنه جعل العذاب في الإفاضة، فكأن هذه الإفاضة ظرف في داخله العذاب والشاهد «في هرة» المقصود به ما أحدثه الحبس في الهرة من ألم داخلي، ألم الجوع، وشدة العطش، وحرمان الحرية ولو قال: «بسبب هرة، لما أشير إلى هذا الإحساس الداخلي بالجوع والعطش وما أحدثاه من انفعالات داخلية نفسية والمعنى دخلت امرأة النار في هذه الفعلة على معنى أن هذه الفعلة ظرف احتوى المرأة وأدخلها النار وجاءت «في» في قوله تعالى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾[41] لتشبيه (تمكُّن المصلوب في الجذع بتمكُّن الشيء الموعىٰ في وعائه، فلذلك قيل: في جذوع النخل)[42] أي يشدهم شداً قوياً محكماً تكون أجسادهم كأنها داخلة في جذوع النخل، ولو أخذت عوداً وربطته بإحكام حول إصبعك لرأيت أثره في الجلد وكأنه قد دخل فيه، ولو قال سبحانه: «على جذوع النخل» لكان ربطاً مجرداً يخلو من معنى عنف الربط وتمكُّنه، وقال الشاعر العربي مشيراً إلى مثل هذا في وصفه شدة الالتحام، وحماسة اللقاء.

ولما التقينا قرَّب الشوق بيننا ... خليلين ذابا رقةً وعذابا
كأن خليلاً في ثنايا خليله ... تسرب أثناء العناق وذابا

وذهب المبرِّد في كامله إلى تفسير آخر هو أن النخيل صار واحدته ظرفاً للأخرى[43] وفيه إشارة ضمنية إلى كثرة النخيل الذي أحاط المصلوبين وصار ظرفاً لهم، ولذلك عبر بـ«في» دون غيرها و«في» على كلا التفسيرين باقية على

---

(39) سورة الأحقاف، الآية: 15.

(40) سورة البقرة، الآية 179.

(41) سورة طه، الآية: 71.

(42) الكشاف 2/ 546.

(43) المبرد محمد بن يزيد، الكامل 3/ 97.

ظرفيتها؛ لأنها تؤدي في هذا الموضع ما لا تؤديه «على» وصدق بعضهم في قوله: «في الخمر معنى ليس في العنب».

وتعطي «في» في قوله تعالى: ﴿فَرَدُّوٓاْ أَيۡدِيَهُمۡ فِيٓ أَفۡوَٰهِهِمۡ﴾ معنى لا تعطيه «إلى» وتوضيح الأمر هو أن الفعل رد يأتي من غير حرف نحو «ردّ فلاناً» أي خطأه، ويأتي مع «عن» نحو «رد عن كذا» أي صرفه وأرجعه، ورد عليه: أي لم يقبله و«رد إليه»، أي أرسله وأرجعه، وقد جاء في القرآن الكريم مع اللام كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ رَدَدۡنَا لَكُمُ ٱلۡكَرَّةَ عَلَيۡهِمۡ﴾[44] أي جعلناكم كأنكم تملكون الكرة عليهم توكيداً لحصول ذلك، وجاء مع «إلى» نحو ﴿فَرَدَدۡنَٰهُ إِلَىٰٓ أُمِّهِۦ﴾[45] أي جعل الأم انتهاء غاية الرد، ومع «في» ﴿فَرَدُّوٓاْ أَيۡدِيَهُمۡ فِيٓ أَفۡوَٰهِهِمۡ﴾ ومعناها ردوا أيديهم إلى أفواههم بشدة قوية أو ردّوها إلى أفواه الأنبياء بقوة ليسكتوهم عن الكلام، وكأنهم أدخلوها فيها كقوله تعالى: ﴿يَجۡعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمۡ فِيٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ حَذَرَ ٱلۡمَوۡتِۚ﴾[46] تعبيراً عن شدة الإدخال وقوته، وكأنهم أدخلوا جميع أصابعهم فيها لا جزءاً منها، ومعنى «في» والفعل «رد» لا يعطيه معنى «إلى» معه الذي يشير إلى الانتهاء فقط، ولا يشير إلى شدة الرد كما هو مع «في».

و«في» في قوله تعالى: ﴿فَمَا مَتَٰعُ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا فِي ٱلۡأٓخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ باقية على ظرفيتها، والمقايسة متأتية من التركيب العام للآية وليس من «في»، ولكنها أدت غرضها الظرفي بإشارتها إلى الموجود في داخل الآخرة.

وأدت «في» في قوله تعالى: ﴿ٱرۡكَبُواْ فِيهَا﴾ غرضاً معنوياً وليست زائدة، وحرام أن يُقال في القرآن شيء زائد، ولو كان زائداً لما ذكر فيه أصلاً، والفعل ـ ركب ـ يأتي «على» نحو: ركب على الشيء، ومع «في» ركب في الشيء وبغير حرف نحو: «ركب الشيء» والمعنى العام واحد، وهو الركوب، ولكن يوجد فرق بين ركوب وآخر، فركب على الشيء: استعلاه، والشيء له ظهر يمتطى

---

(44) سورة الإسراء، الآية: 6.

(45) سورة القصص، الآية: 13.

(46) سورة البقرة، الآية: 19

كالحصان مثلاً، وركب في الشيء: الشي مجوف كالسفينة في الآية، وركب الشيء، الشي هنا مبهم، لا يعرف أله ظهر أم مجوف؟ لا يوجد في الكلام ما يدل عليه.

والخلاصة أن «في» في جميع المواضع السابقة باقية على ظرفيتها خلافاً لجمهور النحاة والمفسرين وقد أدت غرضاً بلاغياً لا يؤديه أي حرف آخر ـ في تلك المواضع ـ وتجريدُها من ظرفيتها بالقول إنها بمعنى حرف آخر يُجردِّها من معناها البلاغي الإعجازي، وهو مطابقة الكلام لمقتضى الحال ولمقتضى المعنى الدقيق الذي أراده القرآن الكريم.

مصادر البحث

1 ـ الإعجاز العلمي في القرآن، محمد السيد أرناؤوط، القاهرة.

2 ـ حاشية الكشاف، علي بن محمد الحسيني، دار الفكر.

3 ـ شرح ابن عقيل، الطبعة العشرون 1400هـ ـ 1980م.

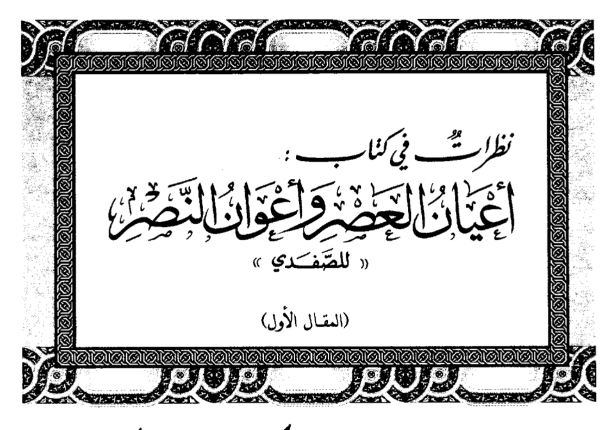
4 ـ الكامل، محمد بن يزيد المبرد بيروت.

5 ـ الكشاف، الزمخشري محمود بن عمر، دار الفكر.

6 ـ معجزة القرآن، محمد متولى الشعراوي، القاهرة، 1408هـ/ 1988.

7 ـ معاني النحو، د. فاضل صالح السامرائي، بغداد 1991م.

8 ـ مغني اللبيب، ابن هشام الأنصاري، ت محمد محيي الدين1416هـ ـ 1995م.



نظراتٌ في كتاب: أعيان العصر وأعوان النصر «للصفدي»

(المقال الأول)

الدكتور: محمد عبد المجيد لاشين
عضو هيئة التدريس في المعهد العالي لإعداد المعلمين بجنزور

تقدمة:

صدر بِأَخَرَة، في دمشق كتاب «أعيان العصر وأعوان النصر»، وقام بتحقيقه عدد من الأساتذة الأفاضل، وأحبُّ أنْ أقدِّم للقارىء الكريم هذا الكتاب الهام، وأدرس منهجه، وأضعه في الموضع اللائق به بين كتب التراجم، وفي الوقت نفسه أصحح بعض ما بدا لي فيه من هَنَات ارتأيت ضرورة التنبيه إليها، وبيان وجه الصواب فيها، واستكمال بعض أوجه النقص التي غفل عنها المحققون.

مؤلف الكتاب هو أبو الثناء خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي وهو مؤرخ، وشاعر، وناقد، وأديب، وعالم مشارك في كثير من علوم عصره، ومن المكثرين في التأليف، له عشرات الكتب، ولا تكاد تخلو مكتبة من دور الكتب

الكبرى في العالم، من العديد من مخطوطات مصنّفاته، وطبع له منها نحو من سبعة عشر كتاباً، وهذا الكتاب من أحدثها طباعة.

ولد في صفد[*]، في سنة 696هـ/ 1296م، وإليها نسبته، وتلقّى تعليمه الأول فيها، ثمّ رحل إلى دمشق، والقاهرة طلباً للعلم، وتلمذ للمشاهير من العلماء، في مقدّمتهم أحمد بن عبد الحليم، ابن تيمية (ت728هـ)، ومحمد بن يوسف، أبو حيّان (ت745هـ) والإمام محمد بن أحمد، الذهبي (ت748هـ)، والحافظ يوسف بن عبد الرحمن، المزّي (ت742هـ)، وتقي الدين علي بن عبد الكافي، السبكي (ت 756هـ)، والقاسم بن محمد، البرزالي (ت739هـ)، ومحمد بن محمد، ابن سيّد الناس (ت734هـ)، وأبو الثناء محمود بن سلمان بن فهد (ت725هـ)، ومحمد بن محمد بن محمد، ابن نباتة (ت768هـ) وعشرات غيرهم من أعلام الفكر العربي في القرن الثامن الهجري.

كتب الإنشاء في صفد، وفي رحبة مالك بن طوق، وفي حلب، واستقرّ به المقام في دمشق، وقصده طلاب العلم، وقرأ عليه البعض من شيوخه، وأجمع من ترجموه على مدح أخلاقه، وحسن عشرته، وظَلّ عَلَماً بارزاً في سماء دولة المماليك ـ وهو واحد من أمرائهم ـ إلى أنْ لقي ربَّه في طاعون سنة 764هـ ـ 1362م[1].

يضم الكتاب تراجم لمشاهير الرجال والنساء المعاصرين للصفدي في أواخر القرن السابع، وأكثر القرن الثامن الهجريين.

نشره مصوَّراً فؤاد سزكين، ومازن عماوي، في منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، جامعة فرانكفورت بألمانيا في سنة 1990م، وجاء في مقدمة النشرة، أنَّ الكتاب كان في 12 جزءاً، بقي منه بخط المؤلف سبعة

(*) صَفَدَ: مدينة فلسطينية في جبال عاملة المطلة على حمص (انظر: معجم البلدان 3/ 412).

(1) لمزيد من التفاصيل عن حياة الصفدي، ومكانته العلمية يراجع الفصل الرابع من كتابي «الصفدي وآثاره في الأدب والنقد».

مجلدات في طوبقبو سراي/ أحمد الثالث، رقم 2621، و2010، وفي لاله لي رقم 1996، وفي أيا صوفيا المجلدات 2996، 2968، 2969، وفي الأسكوريال، رقم 1722.

وتوجد نسخ أخرى من الكتاب، بغير خط المؤلف، في مكتبات إستانبول، وبرلين، وباريس، وتونس، والقاهرة، وغيرها، وأصل النشرة نسخة كاملة، من الكتاب، كتبت في سنة 972هـ، تنقص خمس صفحات فقط، ورقمها 1809، محفوظة في عاطف أفندي، المكتبة السليمانية بإستانبول، وكان د. رمضان ششن قد أشار إلى هذه النسخة في كتابه نوادر المخطوطات العربية في مكتبات تركيا.

قام بتحقيقه الدكاترة: على أبو زيد، ونبيل أبو عمشة، ومحمد موعد، ومحمود سالم محمد، وقدَّم له الدكتور مازن عبد القادر المبارك، وصدر في سنة 1997م، في طبعته الأولى، في دار الفكر في دمشق، ودار الفكر المعاصر في بيروت، من مطبوعات مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدبيّ.

أعيان العصر وأعوان النصر:

لا يختلف هذا الكتاب عن الوافي بالوفيات في موضوعه؛ من حيث كونه يشتمل على تراجم الرجال العامة، التي لا تختصُّ بفئة معيّنة، وإن كان يضمّها عصر واحد؛ ولذلك لم يقدّم له بمقدمات، واكتفى بخطبة، أعاد فيها ما سبق أنْ ذكره في خطبة الوافي بالوفيات من فائدة التاريخ، وضرورة الاطلاع على سيرة السابقين؛ لما في ذلك من الموعظة الحسنة، فمَنْ «راجع التواريخ كان كَمَنْ شَاهَدَ مَنْ مَضَى وعَايَنَ ما جرى به عليه القَدَرُ وقَضَى، وأنا أرى التأريخ، والترجمة مِعَاداً ثانياً في المعنى، لا في الوجود، ونَشْراً أوَّلَ قبل نَشْرِ الرُّفَاتِ، إلاَّ أنّها لم يُفَضَّ عنها خَتْمُ اللُّحُود»[2].

وذكر سبب تأليفه، والخطة التي رسمها له.

(2) أعيان العصر 1/ 37.

أمَّا السبب ـ كما يقول ـ[3]: «هو شيء جمعته لنفسي، لا لأحد من أبناء جنسي وجعلته لي رأس مال.. وما هو إلاّ كالجبّانة أزور فيها قبور أصحابي، وأتردد منها إلى أجداث أترابي وأحبابي، وألتفّ في أكفان شيبي الذي نزل بي وأَقْسَمَ أنَّه ما يرحل إلاّ بي، فقد ذكرت فيه جماعة رأيتهم، وما رأيتهم ودانيتهم حق الصحبة، وما داينتهم ورَثَّتْ حبال صبري التي ورثتها لمّا رثيتهم، ممن انتفعت بعلومهم، ورُفِعْتُ بين نجومهم، وشَرَكْت بعضهم في ماله....».

وإذا قارنّا كلام الصفدي بما ادّعاه تاج الدين عبد الوهاب بن علي، السبكي ظهر لنا بطلان دعواه، قال السبكي[4]: «ما صنّف كتاباً إلاّ وسألني فيه عمّا يحتاج إليه من فقه، وحديث، وأصول، ونحو، لاسيما «**أعيان العصر**» فأنا أشرت عليه بعمله، ثم استعان بي في أكثره»[5].

والكتاب يكاد يخلو من الفقه، والحديث، والأصول، والنحو إلا ما كان حواراً بين الصفدي، وشيوخه، ولا مجال فيه لرأي، لا للسبكي ولا لغيره، وكل تلك القضايا موجودة في كتابه الوافي بالوفيات الذي بدأ التأليف فيه قبل أنْ يولد التاج السبكي نفسه، فالدافع إلى التأليف كان نابعاً من نفسه، معبّراً عن رغبته في الوفاء لذكرى أصحابه.

وأمَّا الخطة فهي:

أولاً: ترتيب أسماء المترجمين على حروف المعجم.

ابتدأ فيه من سنة مولده، وهي سنة 796هـ، وانتهى فيه إلى قبيل وفاته بعشرة أيام فقط في سنة 764هـ.

ثانياً: يذكر الصفدي أنه قرأ في أخبار أحمد بن عبد الله، ابن زيدون (ت

---

(3) نفسه 1/ 38.

(4) أبو نصر، عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، تاج الدين (727 ـ 771هـ) قاضي قضاة الشافعية، مؤرخ، فقيه، أصولي. انظر: ألحان السواجع 1/ 505، والوافي بالوفيات 19/ 315، والأعلام 4/ 184، ومعجم المؤلفين 6/ 225.

(5) طبقات الشافعية الكبرى 10/ 5.

463هـ/ 1071م) خبراً عَلِق في ذاكرته، وأثار فضوله وإعجابه؛ فعندما كان ابن زيدون وزيراً بقرطبة، توفّيت له ابنة، ولمّا فرغ من دفنها، وقف للناس عند منصرفهم؛ ليشكر لهم مواساتهم، فما أعاد في ذلك الموقف عبارة قالها لواحد ممن جاء لتقديم العزاء له، وبيّن الصفدي أن هذا أمر صعب إلى الغاية، فهو أشقّ مما يحكى عن أبي حذيفة، واصل بن عطاء الغزَّال (ت131هـ/ 748م) الذي كان يجتنب حرف الراء من الكلمات؛ لأنه يلثغ بهذا الحرف لثغة قبيحة؛ وذلك لكثرة المترادفات في اللغة، التي تساعده على أنْ يستبدل كلمة تخلو من حرف الرَّاء بأخرى.

قلّد الصفدي ابن زيدون في طريقته، وسار على دربه؛ فحرص على ألا يعيد عبارة الرثاء التي قالها في واحد من المترجمين، وإذا عرفنا أن الكتاب يضم 2017 ترجمة قدّرنا المشقّة التي ألزم نفسه بها؛ وهي أنْ يعبّر عن معنى الوفاة بجمل لهذا العدد الضخم من المترجمين، وأعانه عليها مقدرة فائقة في توليد المعاني، ولمح الدلالات البعيدة للكلمات المتشابهة منها، أو المتناقضة، فمن ذلك:

* قَدْ يجد في الاسم أو اللقب أو الكنية ما يصلح لبناء العبارة عليه، فمثلاً:

عن أحمد بن **برق**، يقول[6]: «انطوى بَرْق ابن برق، فكأنّه لم يلمع في غرب ولا شرق».

وعن أحمد بن أبي بكر بن **ظافر**، يقول[7]: «ظَفَر عَلَى ابن ظافر من الموت ظافر، وأنشب فيه مخالبه والأظافر».

وعند أحمد بن بَلَبَان، ابن **النقيب**، يقول[8]: «نُقِب القبر لابن النقيب، وأصابت كَمَالَهُ عَيْنُ الرقيب».

* وقد يوحي إليه ضدُّ اللفظ بما يريد، فمثلاً:

(6) أعيان العصر 1/ 197.

(7) نفسه 1/ 201.

(8) نفسه 1/ 202.

عن بدر الدين، أحمد بن بيليك **المُحْسني**، يقول[9]: «أساء الدهر إلى ابن المحسنيّ، وذهب من حياته بالرائق السنيّ».

وعن محمد بن أحمد بن عثمان، ابن **عدلان**، يقول[10]: «ولم يزل إلى أنْ تسجّى، وعُدّ فيما لا يُرَجّى».

* وقد يستلهم عبارته من الطريقة التي مات بها المترجم، فمثلاً:

عن أحمد بن أبي بكر، أبي جَلْنَك، الشاعر الذي **قتله** التتار، يقول[11]: «ضُرِبت عنقه، وخلا من كوكبه أفقه».

* وقد يستلهم عبارته من مهنة الشخص، أو شهرته، فمثلاً:

عن أحمد بن عبد الملك، **تاجر الثياب**، يقول[12]: «طُوِيت من الحياة شُقّته، وعُدم ما بين معاشريه لطفه ورقّته».

وعن أحمد بن محمد، **المسند**، يقول[13]: «ولم يزل على حاله إلى أنْ مال عُمُدُه، واتّصل بغيره سنده».

وعن أحمد بن عبد الرزّاق، ووزير الممالك القازانيّة، وكان **ظالما** سفّاكا للدماء، يقول[14]: «ولم يزل في ظُلْمَةِ ظُلْمِه خابطاً، وعمله بذاك عند الله حابطاً، إلى أنْ عَضّه السّيف بريقه، واختطف بصره من بريقه».

وعن أحمد بن سعد بن محمد الأَنْدَرْشِي الصوفي النحوي، وكان يقرىء تلاميذه كتاب **التسهيل** وشرحه، لابن مالك يقول[15]: «ولم يزل مكبّاً على

---

(9) نفسه 1/ 206.
(10) نفسه 4/ 298.
(11) نفسه 1/ 190.
(12) نفسه 1/ 169.
(13) نفسه 1/ 314.
(14) نفسه 1/ 265.
(15) نفسه 1/ 217.

التسهيل حتى محقه الإسهال، وذكره الموت بعد الإمهال والإهمال».

وأمَّا إبراهيم بن يوسف القاضي المؤتمن فـ«الله أعلم بسريرته؛ فإنّ الناس كانوا يتهمونه في دينه»؛ فيقول في وفاته: «ولم يزل إلى أن بلغ نهاية أمده، وتفرّد في قبره بمعتقده»[16].

* وقد يصحّف الاسم أو اللقب؛ فيحصل على بغيته، فمثلاً:

عن أحمد بن خليل **البُزَاعي**، يقول[17]: «ولم يزل على حاله إلى أنْ مُرِّغَت بالموت صفاته، وشُرِّعت وفاته».

* وقد يعتمد الجناس للحصول على ما يريد، فمثلاً:

عن أحمد بن عبد الرحمن، شهر **بالعابر** ـ وكان أعجوبة في تفسير المنامات ـ يقول[18]: «أصبح العابر غابراً، والمكاثر في تعظيمه لمصابه مكابراً».

وعن أحمد بن عبد الرحمن بن إبراهيم **الصرخدي** القوّاس، يقول[19]:

«أصاب القوّاسَ سهم الموت، وصرخ بالصرخدي داعي الفوت».

وعن أحمد بن محمد بن أبي القاسم **الدَّشْتي**، يقول[20]: «ولم يزل إلى أنْ انقلب دسْت الدّشتي وحار فيما نزل به الطبيب والمفتي».

* وفي قليل جدّاً من الأحيان، لا يجد ما يقوله إلاّ نقل الخبر[21].

---

(16) نفسه 1/ 140.

(17) أعيان العصر 1/ 216.

(18) نفسه 1/ 259.

(19) نفسه 1/ 258.

(20) نفسه 1/ 351.

(21) راجع مثلاً: 1/ 196، 214، 215. . .

بين الوافي والأعيان:

كثير من تراجم المعاصرين للصفدي قد تتكرر في أكثر من كتاب من كتبه، فللذهبي مثلاً ترجمة في أربعة كتب، هي: الوافي بالوفيات، وأعيان العصر، ونكت الهميان، وألحان السواجع، ولكل كتاب منها منهج خاص به، وأسلوب متميّز، ومقارنة الترجمة لشخصية واحدة في الكتب المختلفة تُظْهِر فرقاً واضحاً بين أسلوب الصفدي فيها؛ **فهو في الوافي بالوفيات مؤرخ، وفي أعيان العصر أديب**، يتضح هذا الفرق من تعبيره عن المعنى الواحد في الكتابين، فمثلاً:

في ترجمة أبي الحسن، علي بن محمد، ابن الرسام[22] يقول في كتاب الوافي بالوفيات: «وكان يكتب خطًا جيّداً إلى الغاية، والغريب أنَّه كان يكتب هذه الكتابة المليحة بيده اليسرى، ولا يُحْسن يكتب باليمنى شيئاً».

والعبارة نفسها في الأعيان: «يكتب بيده اليسرى خطًّا كأنّه العقود المنظومة، أو حلل الوَشْي المرقومة، يُعْجِبُ كلّ من يراه، ويَجْعَلُ كل أَحَدٍ إليه سَيْرَهُ وسُرَاه».

وفي ترجمة الأمير بدر الدين بَيْسَري يقول في الوافي[23]: «قبض عليه الملك المنصور، وبقي في السجن تسع سنين».

والعبارة نفسها في الأعيان: «قبض المنصور قلاوون عليه، وأهدى الإهانة إليه، وبقي في السجن سنين، عدد الرّهط الذين يفسدون في الأرض، وخالف في أمره السُّنَّة والفرض»، وهو يشير بالرهط المفسدين إلى قول الله تعالى: ﴿وَكَانَ فِي ٱلْمَدِينَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ يُفْسِدُونَ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ﴾[24].

وقارن ترجمة زين الدين، علي بن أبي الحرم، الكتاني في الكتابين[25].

وعلى الرغم من أن الصفدي يصرّح بأن الوافي بالوفيات تاريخ مطوّل،

(22) الوافي 22/ 179، والأعيان 3/ 520.

(23) الوافي 10/ 364، والأعيان 2/ 99.

(24) سورة النمل، الآية: 48.

(25) الوافي 22/ 449، الأعيان 3/ 601.

وكان يُسَمِّيه «التاريخ الكبير»؛ فأراد بعد الفراغ منه أنْ يختصره في أعيان العصر[26]، ومع ذلك فإنه لا يمكن اعتبار الأعيان مجرد ملخّص للوافي، وذلك للأسباب الآتية:

* في أعيان العصر تراجم كثيرة لا وجود لها في الوافي، كما يوجد في الوافي أيضاً تراجم من معاصريه لا وجود لها في الأعيان، ولم تتّضح لي أسس اختيار الصفدي لتراجم الكتاب، وقد يكون السبب سهواً منه، أو فقداناً لبعض صفحات من الكتاب، وبخاصّة إذا علمنا أنَّ الصفدي كان يكتب تراجمه في أوراق منفصلة، ثم يضمّ بعضها إلى بعض فيما بعد، وهذا يتّفق مع غرضه، فكلّما بلغه خبر عن معاصر له كتب ترجمته في أوراق، ووضعها في موضعها من الترتيب الأبجدي، فلا يبعد فَقْدُ بعض التراجم.

* في أعيان العصر توسّعٌ وتفصيل في أغلب تراجمه أكثر بكثير مما هي عليه في نظائرها من الوافي، بحيث لا يمكن اعتباره اختصاراً له، وقد يكون العكس هو الصحيح؛ فترجمة زين الدين الكتاني المذكور تأتي في الوافي في صفحة واحدة، وثلاثة أسطر، وبأسلوب علمي مباشر، وتأتي الترجمة ذاتها في الأعيان في أكثر من ثماني صفحات، وفي أسلوب أدبي منمّق.

* في الوافي بالوفيات لا نكاد نجد له عناية بالوثائق التاريخية، وهذا أمر لا يلام عليه، فلم يكن معاصراً لكل من ترجمهم، وفي الأعيان نجد عدداً أكبر من الوثائق التاريخية، والصور الاجتماعية، والعادات، والتقاليد، وألفاظ اللغة المتداولة، وكلُّها تعطي للكتاب أهميّة كبيرة.

* لا يعُدّ كتاب الأعيان مجرّد قبور يزور فيها أصحابه الذين سبقوه ـ كما قال ـ بل هو، في واقع الأمر مَعْرِضُ جمال، ومُتْحَف فنون، أراد به أنْ يستمتع بمشاهدة آياته وتحفه، وأنْ ينسّق مقتنياته، وينفي عنه كل ما يراه قبيحاً، فصوّر فيه الناس، والبيئة، والعادات، والأخلاق في لوحات معبّرة.

---

(26) أعيان العصر 1/ 38.

ولعلَّ أظهر لوحاته، وتحفه الخطوط الجميلة التي اتخذها الصفدي موضوعاً لمدحه وتغزلاته، ويستعرض فنونه البلاغية في تقريظها، والهيام في حسنها، وكأنه يقدّم لقارئه معرضاً لفن الخط.

يقول عن خط البرزالي[27]: «خطه كالوشي اليماني، أو رونق الهندواني، لم يُخَلِّفْ بعده في الطلب وعَمَلِه مِثْلُه، ولا جاء من وافق شكلُه شكلَه».

ويصف خط محمد بن علي الزَّمْلَكَانِيِّ بقوله[28]: «لم يكتب أحد في زمانه مثل تعليقه، ولا يصل معه كاتب إلى تغليقه، كأنّ طروسه رياض دَبَّجَها أيدي الغمام، سطوره حدائق أَلِفاتُها غصون، والهمزات عليها حمام، كأنّما:

تَـنَـاوَلَ مِـنْ لَـطَـافَـتِـهِ نَـهَـاراً وَفَـرَّقَ فَـوْقَـهُ لَـيْـلاً بَـهِـيـمَـا

وعن خط ابن سيّد الناس[29] يقول: «خطه أبهج من حدائق الأزهار وآنق من صفحات الخدود المطرّزِ وردها بآس العذار».

وقال عن خط أبي الثناء محمود بن سلمان بن فهد[30]: «وخطه من أين للوشي رَقْمه أو للعقد نَظْمه، أو للروض زَهْره، أو لطرف الحبيب سِحْره، أو للنجوم طرائقه، أو لخطوط إقليدس دقائقه، أو للفكر الصحيح حقائقه؟ قد نمّق أوضاعه المتأنِّقة، ونسخ محاسن مَنْ تقدّمه بحروفه المحقّقة:

يُنَمْنِمُ الْخَطَّ لاَ يَجْتَابُ أَحْرُفَهُ وَالْوَشْيُ مَهْمَا ـ حَكَاهَا ـ مِنْهُ يُجْتَابُ
لَوْ لَمْ يَكُنْ مُسْتَقِيماً بَعْدَ مَا سَجَدَتْ فِيهِ الْمَعَانِي لَقُلْتُ: السَّطْرُ مِحْرَابُ
أَمْلَى تَصَانِيفَ فِي أَكْمَامِهَا ثَمَرٌ تَجْنِيهِ بِالْفَهْمِ دُونَ الْكَفِّ أَلْبَابُ

ويقول عن خط ابنه محمد بن محمود[31]: «كان يكتب خطاً نقشاً نغشاً مليحاً إلى الغاية».

---

(27) نفسه 4/ 50.
(28) أعيان العصر 4/ 628.
(29) نفسه 5/ 203.
(30) نفسه 5/ 272.
(31) أعيان العصر 5/ 255.

وإذا لم تعجبه اللوحة، انصرف عنها، وفي نفسه منها شيء، يقول عن خط أستاذه محمد بن محمد، ابن القَوْبَع[32]: «كان خطه مغربياً، وليس بجيّد».

في ترجمة أحمد بن الحسن، الحاكم بأمر الله، يقول الصفدي ساخراً[33] نقلاً عن الذهبي: «خَرَّجَ له ابن الخبّاز بخطه الوِحِشِ، وانتخابه العِفِشِ أربعين جزءاً. . .».

وابن الخبَّاز هذا هو أبو الفداء، نجم الدين، إسماعيل بن إبراهيم، الأنصاري، يقول عنه الصفدي: «وكان يؤدب في مكتب، ولم يكتب خَطًّا غير خَطَا، ولا كان له في صورة الكتابة ما يُرَى وسَطَا»[34].

يصدق على هذا المتحف، بحق ما وصفه به الأستاذ الدكتور مازن عبد القادر المبارك، قال[35]: «إنّ الكتاب موسوعة للتراجم، والتاريخ، والاجتماع، واللغة، والأدب، وغير ذلك:

* ففيه أخبار الرجال وسيرهم لمن أراد التراجم.

* وفيه الوقائع والأحداث لمن أراد التاريخ.

* وفيه العادات والتقاليد لمن أراد الاجتماع.

* وفيه النصوص الأدبية من شعر، ونثر، ومحاورات، ومخاطبات، إلى جانب اللغة المحكّية، والأحاديث اليومية، وما دار فيها من مصطلح، ودخيل، وعَامِّيّ.

* وفيه إشارات توثق بعض آثار ذلك القرن من مساجد، وقلاع وسواها، وإنّ في كل ذلك لجديداً لا تجده في غيره».

ويمكن القول: إنَّ الصفدي لم يسبقه أحد ـ فيما أعلم ـ إلى تأليف مثل

---

(32) نفسه 5/ 154.

(33) نفسه 1/ 210.

(34) نفسه 1/ 493.

(35) نفسه 1/ 10.

هذا الكتاب؛ صحيح أنّ هناك مَنْ ترجم المعاصرين له، مِنْ قبله، من أمثال:

* أبي منصور، عبد الملك بن محمد الثعالبي (ت429هـ/ 1037م) في كتابيه يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، وتتمة اليتيمة.

* وأبي الحسن، علي بن الحسن الباخرزي (ت467هـ/ 1074م) في دمية القصر وعصرة أهل العصر.

* والعماد الكاتب (ت597هـ/ 1200م) في خريدة القصر وجريدة العصر.

ولكنّ ما أبعد الفرق بين هذه الكتب وبين الأعيان، وذكر نماذج من تراجم تلك الكتب، ومقارنتها بتراجم الأعيان تظهر بوضوح ابتكار الصفدي وسَبْقه؛ فقد نهج طريقاً لم يسلكها أحد من قبله، ومهّد بها لمن جاء من بعده، واقتفى أثره، فمن الفروق بينها وبينه:

* إن إطلاق لفظ التراجم على ما حوته تلك الكتب يحمل في طيّاته الكثير من التجوّز، بل أصدق وصف لها أنْ يقال عنها: إنّها تقريظ، ومدح، واختيار لنصوص، لا أكثر من ذلك؛ فهي من باب النثر الفني، أو الإنشاء الأدبي، فمثلاً اقرأ هذه النماذج من التراجم من تلك الكتب المشار إليها:

يقول الثعالبي في ترجمة أبي محمد، عبد الله بن محمد النامي، الخوارزمي، الشاعر:

«أنا أختم هذا الباب بذكر من هو لِلْعِلْمِ مجمع، وللأدب مفزع، وإليه الرّحلة اليوم ببغداد، في تدريس كتب الشافعي ـ رحمه الله ـ مع الشيخ أبي حامد الإسفرائيني ـ أيّده الله ـ وله لسان يستوفي أقسام الفصاحة، ويجمع بين العذوبة، وحسن العبارة والبراعة، وشعر يشرف بصاحبه، ويأخذ من القلب بمجامعه، كقوله . . . .»[36] ثم يذكر بيتين من شعره، ولا شيء غير هذا.

ويقول الباخرزي في ترجمة أبي القاسم عزيزان بن محمد، الخطّاط، النظّامي، التبريزي: «استكرمه الصاحب نظام الملك ـ أدام الله علوّه ـ فارتبطه

---

(36) اليتيمة 3/ 122.

وقبض منه الزمان فبسطه، وأسكنه المدرسة المعمورة بنيسابور، وهو يغرس بخطّه الدُّرَّ في أرض القراطيس، وينشر عليها أجنحة الطواويس، أنشدني، لنفسه. . . »[37] ويذكر شيئاً من شعره.

ويقول العماد الكاتب في ترجمة حمَّاد بن منصور، البزاعي، الخرّاط: «ليس بالشام في عصرنا هذا مثله: رقة شعر، وسلامة نظم، وسهولة عبارة ولفظ، ولطافة معنى، وحلاوة مغزى، بأسلوب سالبٍ لِلُّبِّ، خالبٍ لِلْخِلْب، وصنعته عارية من التكلف، نائية من التعسف، تترنّح له أعطاف السامعين، وتُنْبع رِقَّتُه في رياض اللطف الماءَ المعين، لمّا كنت بحلب، وعند تردُّدي إليها في عهد نور الدين ـ سقى الله ثراه عِهَاد الرحمة ـ ما زلت أسمع من شعره ما يزيدنا طرباً، ويفيدني عُجْباً وعَجَباً، ومن جملة ما علقته من شعر حمّاد وهو يُحْيِي كلّ جماد قوله. . »[38]، ويذكر شيئاً من شعره.

من هذه النصوص يتّضح طريق تلك الكتب في التراجم، وأغلبها على هذا النمط؛ فلم يُعْنَ مؤلفوها بما يجب أنْ تنبىء به الترجمة من تاريخ المولد، والوفاة، وحال المترجم، وشيوخه، وتلاميذه، وبيان مؤلفاته إلاّ في القليل النادر. . . بينما نجد الأعيانَ كِتاب تراجم على أكمل أنموذج، يعرّف بالشخص تعريفاً وافياً شافياً، ويجعل الترجمة أقساماً:

في القسم الأول: منها يعرّف به من حيث: اسمه، ونسبه، وكنيته، ولقبه، ومهنته، ووظائفه، مع وصف شامل ودقيق لأخلاقه، وعاداته، وسلوكه، وعلاقاته بالناس، وأثره في معاصريه، ومكانته العلمية والاجتماعية، ومنزلته بين أقرانه، ومدى قربه من نفس الصفدي، ويسوق هذا القسم من الترجمة في عبارة أنيقة فخمة، وجمل مسجوعة عذبة، ويطوّل فيه، أو يقصّر بحسب مكانة المترجم، ومنزلته.

ينتقل بعد هذا إلى **القسم الثاني** وفيه يتحدث عن نشأته، وأبرز أحداث

---

(37) دمية القصر (تح مكي) 1/ 196.

(38) خريدة القصر (شعراء الشام: 2/ 130.

حياته وأعماله، وبيان وافٍ لأشهر شيوخه، وتلاميذه، ومؤلفاته، إنْ كانت له مؤلفات، ثم يأتي بنماذج منتقاة من شعره، أو نثره، وربّما انتقد بعضها، أو أورد ما يناسبها، أو ما هو أحسن منها، أو الأصل المسبوق، به، وما بينه وبين الصفدي من مراسلات، ومعارضات، وألغاز... ويؤرخ لولادته، ووفاته إلاّ إذا لم يتأكد له أحد التأريخين، أو كلاهما فيترك مكانه خالياً، وهو قليل جداً في كتابه.

وإذا كان العَلَمُ المترجم عنه من السلاطين، أو الخلفاء، أو الأمراء، أو الحكام؛ فإنّه يفصّل أعماله، وكيفية توليه الحكم، واستقبال الرعيّة له، ومكانته بين الملوك، أو الأمراء، وتصدّيه لأعدائه، وبرّه أصحابه، وتكاد تكون الترجمة تأريخاً يوميّاً يواكب حياة الرجل في ولايته، ولا يغفل ـ في الوقت نفسه ـ تصوير أخلاقه، وحياته الأسريّة ونظام معيشته، يسوق ذلك في أسلوب بسيط، خال من التأنّق، تشيع فيه العاميّة، والألفاظ الدخيلة، والعبارات السائدة في عصره، فهو يحكي حديث الناس في أمانة، ويمثّل هذا الجزء أهميّة كبيرة لدارسي اللهجات، ومتتبعي التطور اللغوي، والصوتي للكلمات، ومَوْلِد بعض المعاني والمصطلحات، وقد أثبت محققو الكتاب منها 608 كلمة في الفهرس المعنون باسم «المصطلحات المملوكية»، وأغفلوا بعضاً منها، وهو ما سيأتي شرح لبعضها في هذا المقال.

* ترجمت تلك الكتب فئة واحدة من الناس، هي الطبقة العليا: الحكام، وأهل الفكر من علماء، وأدباء، وشعراء؛ ففي اليتيمة مثلاً قدَّم الثعالبي كتابه بذكر الملوك، وأتبعهم بالوزراء، ثم الكتَّاب، والقضاة، والشعراء، وسائر الفضلاء[39].

وسار ابن سعيد المغربي[40] على نهج الثعالبي، فوضع كتابه «المغرب في

(39) انظر: مقدمة يتيمة الدهر 1/ 20 ـ 22.

(40) أبو الحسن، علين موسى بن محمد، نور الدين، ابن سعيد (610 ـ 685هـ) شاعر، مؤرخ، من بيت رئاسة وملك، له رحلة إلى المشرق، ومؤلفات كثيرة. انظر: الذيل والتكملة 5/ 411، والأعلام 5/ 26، ومعجم المؤلفين 7/ 249.

حلى المغرب» ووضع تراجمه في خمس طبقات، هي: طبقة الأمراء، وطبقة الرؤساء، وطبقة العلماء، وطبقة الشعراء، وطبقة اللفيف، وقد يتبادر إلى الذهن أنَّ كلمة اللفيف هذه تعني عامة الناس، بل هي من الطبقة العليا أيضاً، والفرق بينها وبين غيرها هو ما ذكره ابن سعيد نفسه فقال: «والأربع الأولى مخصوصة بمن له نظم من أولى الخطط المذكورة، ولها تفسير تقف عليه في مواضعه، وطبقة اللفيف مخصوصة بمن ليس له نظم من أي صنف كان ممن لا يجب إغفاله»(41)؛ فأساس التقسيم «عنده من له نظم، ومن لا نظم له»، وهما جميعاً من الأعيان الذين لا يجب إغفالهم كما يقول.

بينما كانت دعوة الصفدي الجفلى في الأعيان ـ كما كانت في الوافي، بحسب قوله، فلم يترك من أعيان المجتمع فرداً، بلَغَه خبره، لم يترجمه، سواء أكان أميراً، أم وزيراً، أم عالماً، أم تاجراً؛ فلم يترك أحداً حتَّى الخارجين على القانون، وأصحاب البِدَعِ، ومن يحسن حلَّ الأغاز، بل ترجم عبد الرحمن بن أيُّوب مغسِّل الموتى.

* تشترك تلك الكتب مع الأعيان في اختيارات النصوص الأدبية؛ ولكنها خلت تماماً من تصوير لعصرها في العادات، واللغة، والأزياء، والأحداث. . . بينما وفّى الأعيان تصوير تلك الجوانب.

* خلتّ تلك الكتب تماماً من الوثائق التاريخية، بالعكس من الأعيان الذي ضم المئات من تلك الوثائق الهامة.

* اقتصرت تلك الكتب على تقسيم جغرافي محدود، يتناول أحياناً أعيان المدينة الواحدة وأحياناً الكورة، أو الإقليم، بينما شمل الأعيان كل المعاصرين له، في كل مكان.

* يمكن أنْ نجد في دواوين الشعراء، ومجاميع الأدب، وكتب التاريخ ما يغني عن تلك الكتب؛ لخلوّها من المعارف التاريخية.

---

(41) انظر: في تاريخ العلم، مقال للدكتور فخر الدين عامر، مجلة كلية اللغات، طرابلس 12.

ولا يوجد ـ فيما أعلم ـ ما يغني عن الأعيان، ويمكن القول[42]: «إن الصفدي سن للناس من بعده سنّة التأليف في هذا الفن «**تراجم المعاصرين**»؛ فأنشأ بعده ابن حجر العسقلاني (ت852هـ/ 1448م) كتابيه: «الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة»، و«إنباء الغُمُر بأبناء العُمُر».

وتمّم إبراهيم بن عمر البِقَاعِيّ (ت 885هـ/ 1480م)[43] كتاب الأعيان في كتابه «عنوان الزمان في تراجم الشيوخ والأقران»، وترجم فيه بالتأريخ الأعيان من 855 ـ 885هـ، واختصره في «عنوان العنوان».

كما تمّمه ـ أيضاً ـ أحمد بن محمد بن عمر، الأنصاري، ابن الحمصي (ت 934هـ/ 1527م)[44] في كتابه «حوادث الزمان ووفيات الشيوخ والأقران» ترجم فيه لمعاصريه من سنة 851 حتى 930هـ».

وترسّم محمد بن طولون الصالحي الدمشقي (ت 853هـ/ 1449م) خُطَا الصفدي في أعيان العصر؛ فكتب كتابه «ذخائر القصر في تراجم نبلاء العصر»، وسار على نهجه في كتابه «ألحان السواجع بين البادي والمراجع» الذي جمع فيه الصفدي مراسلاته مع معاصريه؛ فكتب ابن طولون كتابه «التمتع بالأقران بين تراجم الشيوخ والأقران».

وجاء في دائرة المعارف الإسلامية أنَّ الكتاب كان واحداً من أهم مصادر ابن حجر في كتابه «الدرر الكامنة».

كما استشهد به عبد الرحيم الواسطي، في النسخة المطبوعة في القاهرة سنة 1305هـ، من طبقات الفرقة الصوفية، بعنوان «تراجم أعيان العصر»[45].

---

(42) مقدمة الأعيان 1/ 23.

(43) البقاعي (809 ـ 885هـ) مؤرخ، أديب، له «عنوان الزمان في تراجم الشيوخ والأقران»، ثم اختصره في «عنوان العنوان».
انظر: الأعلام 1/ 56، ومعجم المؤلفين 1/ 71.

(44) ابن الحمصي (851 ـ 934هـ) مؤرخ، من كتابه ثلاث قطع تبدأ الأولى بحوادث 851، وتنتهي الثالثة بآخر 930هـ.
انظر: الأعلام 1/ 233، ومعجم المؤلفين 2/ 138.

(45) دائرة المعارف الإسلامية 14/ 220.

منهج الصفدي في التراجم

تختلف تراجم الصفدي في كتابيه الوافي بالوفيات وأعيان العصر باختلاف مصدرها، وهي، في الغالب، ثلاثة مصادر: الكتب، والرواية الشفهية، والمعرفة المباشرة.

التراجم المنقولة من مصدر مكتوب:

تختلف طولاً، وقصراً بحسب ما اختصره الصفدي منها، أو تصرّف فيها، وقد ينقلها نقلاً كاملاً، بلا تغيير، كما تختلف مادتها باختلاف مصدرها.

فمثلاً في التراجم المنقولة من تاريخ الإسلام للذهبي، نجده يهتم بذكر شيوخ المترجم، وتلاميذه، ومروياته، ولا يزيد عنه شيئاً إلاّ إثبات شيء من شعره إنْ وَجَدَ له شعراً، يبحث عنه في مصدر آخر؛ لأنّ الذهبي لم يكن حريصاً على رواية الشعر، في الوقت الذي يبدي فيه الصفدي عناية كبيرة بالشعر، فقد لا يكون في الترجمة شيء أكثر من الاسم وبيتين من الشعر[46]، وفي أكثر الأحيان نجد الصفدي بعد أنْ يكمل الترجمة يقول: «ومن شعره...» ثم لا يروي أبياتاً، لأنّه لم يجد له شعراً يذكره؛ فيظل المكان خالياً، وكأنه على قناعة تامة بمقدرة كلّ الناس على نظم الشعر، أو كأنّ نظم الشعر عنده من كمال الشخصية، وتمام الظرف.

وإنْ كان نقل الصفدي من مصدر أدبي كالأغاني، ويتيمة الدهر، ودمية القصر، وخريدة القصر، والأنموذج لابن رشيق، كانت الترجمة مقتصرة على مكانة المترجم الأدبية وشيء من نظمه، وقد يجدها فرصة مناسبة؛ ليثبت مع الأبيات ما يناسبها من شعر له، أو لغيره.

وإن كان النقل من أكثر من مصدر نصّ على ذلك، ونسب كل نص إلى صاحبه[47].

---

(46) انظر: الوافي بالوفيات 22/ 157.

(47) راجع ترجمة أمين الدولة، أبي الحسن بن غزال في الوافي 12/ 104.

وربّما نقل ترجمة من مصدر، ثمّ وجد الترجمة ذاتها في مصدر آخر أكثر شمولاً، وأوسع استشهاداً؛ فيعيدها مرّة ثانية، وينسب الترجمتين إلى مصدريهما[48].

ولعلّ أهم ما يمّيز طريقة الصفدي في التراجم: الانتقاء، والتوثيق فكان اعتماده على المؤرخين الثقات الذين سبقوه، وتضم قائمة مصادره التاريخية ـ التي حاولتُ استخلاصها من كتابه الوافي بالوفيات ـ عدداً كبيراً جداً من أمهّات المصادر التي هي عمدة المؤرخين في كل العصور، وعليها المعوّل في الثقافة العربية[49].

التراجم المنقولة بالرواية الشفهية:

كان يسأل عن الأعلام مَنْ رآهم وعرفهم معرفة موثّقة، أو لهم بهم صلة؛ فكثيراً ما كان يسأل أبا حيّان عن أعلام المغرب، أو يسأل الأُدْفوِي عن أعلام الصعيد، أو يسأل الوافدين على الديوان عن الأعلام في بغداد، وغيرها من البلاد التي تبعد عن مكان إقامته، ولم يرتحل إليها، والمعلومات التي يدوّنها في هذه التراجم هي بحسب ما سمعه وما أُخْبِر به.

التراجم المنقولة بالمعرفة المباشرة:

في تراجم المعاصرين له، كان يستقي معلوماته عنهم منهم مباشرة، فيسألهم عن مولدهم، وأحوالهم، وشيوخهم... أو من مصادر رسمية اطّلع عليها بحكم منصبه في الديوان؛ ولذلك تضم تراجمه عدداً كبيراً من الوثائق التاريخية مثل: التواقيع، والتقاليد، والمناشير، والمراسيم، والفرمانات... إلى جانب الوثائق الشخصية كالإجازات، والرسائل، والتقاريظ.

---

(48) راجع: ترجمة أبي محمد، القاسم بن القاسم بن عمر، الواسطي، فقد نقلها أولاً من الحديقة، لأميّة بن أبي الصلت، الترجمة رقم (146/ أ)، ثم أعادها نقلاً عن معجم الأدباء، الترجمة رقم (147). انظر: الوافي بالوفيات 24/ 148، 150.

(49) راجع بعضها فيما قرأه على شيوخه، وفي الحديث عن ثقافته في كتابي «الصفدي وآثاره في النقد والأدب.

وانظر: مقدمة تحفة ذوي الألباب 1/ 8، والوافي بالوفيات 17/ 712.

ونلاحظ فرقاً جوهرياً بين تراجم المصدر الأول، وتراجم المصدرين الآخرين؛ ذلك لأنّ الصفدي يكتب التاريخ بنظرة فنّان، شاعر، أديب، تلتقط عينه أدقّ التفاصيل، ويعيش في فكره الواعي، وشعوره المتيقّظ مختلف الألوان، والأشكال، والصور، والطعوم، لا يغفل عن شيء مما يحيط به، في الأرض، وفي السماء، ويرسم صورة للمترجم تنطق بقسمات الوجه، وطول القامة، ولون العينين، وما يختلج في داخله من نوازع الخير والشر، وأكثر ما تتجلى تلك التراجم في أعيان العصر، ولم أعرف أحداً غيره من المؤرخين عُني بكل هذه الجوانب المميّزة للشخصية.

وفي ترجمة ابن بَصْخَان[50] يبدو الفرْق جليّاً بين مذهبي الإمام الذهبي وتلميذه الصفدي في التراجم، فبينما يحدثنا الذهبي عن شيوخ ابن بصخان، ووظائفه، ويختم روايته بقوله: «وذهنه متوسط، لا بأس به، ثم وَلِيَ، بلا طلب مشيخة التربة الصالحية بعد مجد الدين التونسي بحكم أنه أَقْرَأُ من بدمشق في زمانه... انتهى[51]، ثم يأتي دور الصفدي في الترجمة فيقول[52]: «قلت: وكان بَهِيّ المحيّا، يَطْوِي السّكُونَ طيّاً، ظاهر الوقار، بادي التّكبُّر على الناس والاحتقار، نظيف اللِّباس، طيّب الرائحة في الانطلاق والاحتباس، ظريف العمامة، كأنّه من بياض ثيابه حمامة، له قُعْدُدٌ في جلوسه وتَسَدُّدٌ في ناموسه، وكذا إذا مشى لا يلتفت، ولو زحمه اللّيث والرَّشا، وإذا كان في حالة تصدّره للقراءة، يتلبّس بالتّوقّر على التّوقُّر والأناة، لا يتنحّم، ولا يتلفّت، لا يعير بصره وسمعه غير من يقرأ عليه، إنْ عَطَسَ، أو شَمَّتَ مشغولاً بمن قد أمّه قُدَّامه، مجموع الحواس على القارىء الذي جعله إِمَامَهُ أَمَامَهُ:

وَيَبْقَى عَلَى مَرِّ الْحَوادِثِ صَبْرُهُ   وَيَبْدُو كَمَا يَبْدُو الْفِرِنْدُ عَلَى الصَّقْلِ

---

(50) أبو عبد الله محمد بن أحمد، بدر الدين، ابن عين الدولة (668 ـ 743هـ) شيخ القراء بدمشق، له شرح حرز الأماني. انظر: معجم الشيوخ 2/ 140، والوافي بالوفيات 2/ 159، وأعيان العصر 4/ 282، ونكت الهميان 239.

(51) أعيان العصر 4/ 284.

(52) نفسه.

.... واشتهر عنه أنّه كان لا يأكل اللّحم إلاّ مصلوقاً، والحلاوة السُّكَّريّة، لا غير، وقيل: إنّه لم يأكل المشمش في عمره.

وكان له مِلْكٌ يرتفق بمصالحه، ولم يتناول من الجهات درهماً، ولا طلب جهة كمال أهليّته.

وكان يدخل الحمّام وعلى رأسه قُبْع لِبَّاد غليظ[53]، إذا تغسّل رفعه، وإذا أبطل قَلْبَ الماء أعاده؛ فأفاده ذلك ضعفاً في بصره، وكان طيّب النّغمة.

دخل يوماً هو والشيخ نجم الدين القحفازي، في درب العجم، وفيه ظروف زيت، فعثر في أحدها، فقال نجم الدين: تَعِسْنَا في ظرف المكان. فقال له الشيخ بدر الدين: لا، بل تمشي بلا تمييز. فقال: إنَّ ذا حال نحس».

ويذكر الصفدي أنّه أجازه، وروى شيئاً من شعره، وينتقده، فيقول: قد حقّق الشيخ بدر الدين ـ رحمه الله تعالى ـ ما قيل عن شعر النحاة من الثقالة، على أنّني ما اعتقد أنَّ أحداً رضي لنفسه أنْ ينظم هكذا، والذي أظنّه أنّه تعمّد هذه التراكيب القلقة، وإلاّ فما في طباع أحد يعاني النظم هذا التَّعاظُل، ولا هذا التعسّف، ولا هذه الرِّكّة؛ ولكنّ المعاني جيِّدة، فهي عروس تُجْلىٰ في ثياب حداد».

ويقول عن ابن الرّسام: «وكان يلثغ في الجيم فيجعلها كافا، يُشِمُّها شيناً معجمة، ولو أكل فُسْتقة عرق لها من فرقه إلى قدمه، وكان متديّناً، قليل الشر، حسن الوُدّ والصُّحْبة»[54].

ولو أردت تفصيل دقّة الفنان في تصوير الشخصيات لنقلت كل تراجم معاصريه، وأكتفي هنا بلمحات خاطفة، وعلى مَنْ يريد المزيد الرجوع إلى المصدر المشار إليه في الحواشي.

(53) القُبع: غطاء للرأس. انظر: Dozy: Supp. dict, arab. VII, p311.
: Dict, dét. n. vêtem. arab. p344.

(54) الوافي بالوفيات 22/ 179.

* «لا يحتمل أنَّ أحداً يعارضه، أو يراسله، أو يقارضه، فينفر فيه، ويَزْبُرُه، ويكسره بالقول، ولا يجبره.

وكان في خُلُقِه زَعَارَة، وشراسه، وحدّة، لا ينكّس الكبر لها رأسه، لا يخَضَع لأمير ولا لقاض، ولا ينفعل لإبرام، ولا لانتقاض.... وكان به وسواس في تكبيرة الإحرام، وتطويل حتى يفوته بالركوع الإمام»[55].

* «وربّما تحيّل عليه بعض الناس فيما يرومه منه، بأنْ يستصحب معه شاباً حسن الصورة، فإنّه كان يميل إلى ذلك، مع عفاف وصون»[56].

* «وكان شيخاً طوالاً، ويجلس والقارورة مشدودة في وسطه للبول»[57].

* «وحضر جنازته خلق كثيرة، وكان يوماً كثير المطر والوحل، ودفن بتربة الشيخ أبي عمر»[58].

ذكر الصفدي كثيراً من شعره في تراجمه، مدحاً، أو رثاءً، ونراه في شعره ـ كما هو في نثره ـ ينتهج طريقاً خاصة به، وسأضرب بعض الأمثلة التي توضّح مذهبه في هذين الغرضين.

أولاً: المدح السياسي والاجتماعي

قسّم الدكتور ياسين الأيوبي المدح إلى نوعين[59]:

أحدهما **المدح المناقبي**، وعرّفه بقوله: «هو الذي اتجه به الشعراء نحو قيم الناس والمجتمع، والأفراد من أعيان، وأصدقاء وشيم خلقية مأثورة»، وجدير بالذكر أن الصفدي قد سمّى هذا النوع «**المدح الموجّه**»[60]، وهو تعريف

---

(55) أعيان العصر 3/ 602، وفي خلقه زَعَارَة، وزَعَارَّة ـ بتشديد الراء ـ شراسة، وسوء خلق، لا يتصرّف منها فعل، وربّما قالوا: زَعِرَ الخُلُق. انظر: اللسان «زعر» 4/ 323.

(56) الوافي بالوفيات 22/ 449.

(57) نفسه 22/ 142، والأعيان 3/ 515، وعنهما ينقل ابن حجر في الدرر الكامنة 3/ 119.

(58) أعيان العصر 4/ 459.

(59) آفاق الشعر العربي 104 ـ 107.

(60) الروض الباسم «مخطوطة تونس» وكل إحالة هنا عليه 60/ ب.

لا بأس به، وهو عندي أفضل من تعريف الأيوبي؛ لأن المناقب شركة في كل أنواع المدح، لا يختصّ بها نوع دون آخر؛ بل لا يكون مدحاً بدونها.

وفي رأيي أنّ أفضل تسمية لهذا النوع من المدح «**المدح التصويري**»، ذلك لأن الشاعر يصوّر الممدوح في صورة متفردة، يبيّن فيها ملامح الوجه، وتركيب الجسم، ولوازم الحركة، وطريقة السلوك، والحالة النفسية والخلقية، والمهنيّة، بحيث لو سمع شخص هذا الوصف، وكان يعرف الممدوح معرفة شخصية لعرف أنه المقصود به، وإنْ لم يُذْكَر له اسمه، فهو أشبه بالصورة المرسومة، أو «الفوتوجرافية» للممدوح، يندر أنْ تتشابه مع غيرها، ويستحيل تطابقها، ولم يظهر هذا النوع من المدح إلا في العصور المتأخّرة، وبرع فيه الصفدي بصفة خاصة.

والآخر **المدح السياسي**، وعرّفه بقوله: «هو غزل من نوع آخر، ينظمه الشاعر في محاسن الممدوح، وأوصافه، ومنجزاته الاجتماعية، والدينية، والعسكرية، وأكثر ما يكون في الملوك، والأمراء، والقُوَّاد، والقضاة، من ذوي النفوذ، وتقرير المصير على مختلف الصعد... إنّ غالبية المِدَح التي قيلت في الملوك متشابهة، فيما بينها، ولا سبيل إلى تمييزها إلاّ بشيء من المعاني الشكلية التي تعود للحسب، والنسب، وبعض الأحداث الواقعة في عهده».

وقد نظم الصفدي في النوعين.

فمن النوع الأول: كتب إلى أثير الدين أبي حيّان[61]:

لَوْ كُنْتُ أَمْلِكُ مِنْ دَهْرِي جَنَاحَيْنِ لَطِرْتُ، لَكِنَّهُ فِيكُمْ جَنَى حَيْنِي
يَا سَادَةً، نِلْتُ فِي مِصْرٍ بِهِمْ شَرَفاً أَرْقَى بِهِ شُرَفاً تَنْأَى عَنِ العَيْنِ
وإنْ جَرَى لَسَمَا كِيوَانَ ذِكْرٌ عَلاً أَحَلّنِي فَضْلُهُمْ فَوْقَ السِّمَاكَيْنِ
وَلَيْسَ غَيْرُ أَثِيرِ الدّينِ أَثّلَهُ فَسَادَ مَا شَادَ لِي حَقًّا بِلاَ مَيْنِ
حَبْرٌ، وَلَوْ قُلْتُ: إنّ الْبَاءَ رُتْبَتُهَا مِنْ قَبْلُ، صَدَّقَكَ الأَقْوَامُ فِي ذَيْنِ

(61) أعيان العصر 5/ 337.

أَحْيَا عُلُوماً أَمَاتَ الدَّهْرُ أَكْثَرَهَا   مُـذْ جُـلِّـدَتْ خُـلِّـدَتْ بَـيْـنَ دفَّـيْـنِ

إلى آخر الأبيات التي يبيّن فيها ما شهر به أبو حيّان من تدريس كتاب سيبويه، وتفرّده بالعلوم، في عصره. . . [62].

ومن النوع الثاني: قال في مدح الملك الناصر محمد بن قلاوون[63]:

بِعِزِّ نَصْرِكَ أَضْحَى الدَّهْرُ يَبْتَسِمُ   وَعَنْ رَعَايَاكَ وَلَّى الظُّلْمُ، وَالظُّلَمُ

يَا نَاصِرَ الدِّينِ وَالدُّنْيَا، وَيَا مَلِكاً   ذَلَّتْ لِعِزَّتِهِ فِي أَرْضِهَا الأُمَمُ

أَصْبَحْتَ سُلْطَانَ أَهْلِ الأَرْضِ قَاطِبَةً   سَارَتْ بِأَنْبَائِكَ الوَخَّادَةُ الرُّسُمُ

ويستمر في قصيدته فيّبن سعي الناس في خدمته، وأنّ الملوك تخاف بأسه، وأنَّ الأسود تخشاه، ثم يصفه بالكرم، والحلم، وما امتاز به من خلق. . .

ثانياً: الرِّثَاء

وهو من الأغراض القديمة، بل لعلّه أقدم أغراض الشعر مطلقاً، وهو أكثر أغراض الشعر صدق عاطفة، وحرارة إحساس؛ لأنه في الغالب يظهر عجز الإنسان أمام غلبة الموت، ويعبّر عن لوعة الألم أمام مصيبة الفقد، وشدّة الحزن لفراق الأحباب، وتنوّعت موضوعاته، بحسب الأحوال، والظروف، فمن رثاء العظماء، إلى رثاء الأهل والأصحاب، إلى رثاء الدول والممالك، وكان للصفدي دواوين كاملة في الرثاء ـ له كتاب «ساجعات الغصن الرطيب» الذي جمع فيه مراثى شيخه نجم الدين الصفدي ـ ولما مات أخوه إبراهيم في سنة 742هـ، رثاه بقصائد ومقاطيع كثيرة[64]، ذكر منها قصيدة، و26 مقطوعة، وأول قصيدته:

(62) راجع ـ أيضاً ـ مدحه ابن سيد الناس في (أعيان العصر 5/ 223)، وابن القيسراني في (أعيان العصر 5/ 557). .

(63) نفسه 5/ 102.

(64) راجع: الوافي بالوفيات 5/ 332 ـ 337.

إذَا لَمْ يَذُبْ إنْسَانُ عَيْنِي، وَأَجْفَانِي   عَلَيْكَ فَمَا أَقْسَى فُؤَادِي، وَأَجْفَانِي
رَحَلْتَ بِرَغْمِي يَا أَخِي، وَتَرَكْتَنِي   وَحِيداً أُقَاسِي فِيكَ أَحْزَابَ أَحْزَانِي
وَحَلَّ بِكَ الأَمْرُ الَّذِي جَلَّ خَطْبُهُ   لَقَدْ بَلَّ أَرْدَانِي بِدَمْعِي، وَأَرْدَانِي

وإنّك لتحس بهذا الحزن العميق الذي يفتّت الأكباد، ويقطّع القلوب، وإنّك لتحس بأنّ الجناس في هذه الأبيات وَظَّفَ الكلمات لإثراء المعاني في تصوير الأسى الذي يُفْقِدُ المرء توازنه؛ ويفقده الإحساس بتمايز الأشياء، فقد تساوىٰ الموت والحياة، والتقت الأحزاب والأحزان، وتعاونت الأردان والأرداء.

ومن سمات الرثاء عند الصفدي ـ كما في مدحه ـ ما يمكن أنْ نسميه ـ أيضاً ـ «الرثا التصويري» الذي يرسم فيه صورة للفقيد تبيّن قسمات الوجه، وشكل الجسم، والصفات الخِلْقِيَّة والخُلُقِيَّة والنفسية، وغيرها من العَلامات التي تميّز فرداً من فرد، واقرأ رثاءه لابن ريّان(65)، الذي كان يقوم الليل، ويركع قبل الفجر قريباً من عشرين ركعة، وله في كل أسبوع ختمة، يقرؤها هو وأولاده، ويصوم كثيراً في غير رمضان، قال(66):

مَنْ لِلظَّلامِ إذَا نَامَ الأَنَامُ غَدَا   «يُقَطِّعُ اللَّيْلَ تَسْبِيحاً، وَقُرْآناً؟»
وَمَنْ لِمِحْرَابِكَ الزَّاكِي، فَلَيْسَ يَرَى   مِنْ بَعْدِ فَقْدِكَ فِيهِ قَطُّ إنْسَانَا؟
كَمْ قَدْ خَتَمْتَ كِتَابَ الله مُتَّعِظاً   وَفِي تَدَبُّرِهِ كَمْ رُحْتَ وَلْهَانَا
وَكَمْ حَثَثْتَ الخُطَا نَحْوَ الصَّلاةِ لأجْـ   ـلِ الصَّفِّ الأَوَّلِ فِي الأَسْحَارِ عَجْلانَا

---

(65) سليمان بن أبي الحسن، جمال الدين (663 ـ 749هـ) ناظر الجيش في حلب، عابد زاهد، مولع بكتابة القرآن الكريم بخطه الجميل، وتذهيبه.

انظر: أعيان العصر 2/ 426، والوافي بالوفيات 15/ 367، والدرر الكامنة 2/ 145.

(66) أعيان العصر 2/ 428 ـ 430، والشطر الثاني من البيت الأول مضمن من رثاء حسان بن ثابت لعثمان بن عفان، وأوّله:

«ضَحُّوا بِأَشْمَطَ عُنْوَانُ السُّجُودِ بِهِ»

وفي البيت الرابع أبدل بهمزة القطع همزة وصل في كلمة «الأول»، وهو جائز في الشعر.

تُوَاظِبُ الصَّوْمَ يَوْمَ الخَمِيسِ، وَفي الـ ـإِثْنَيْنِ، حَتَّى لَقَدْ أَمْسَيْتَ خَمْصَانَا
وَكَمْ مَمَالِكَ قَدْ دَبَّرْتَ حَوْزَتَهَا فَكُنْتَ خَيْرَ وَزِيرٍ، قَطُّ مَا خَانَا
وَتَسْتَقِيمُ بِكَ الأَحْوَالُ مَاشِيَةً حَتَّى تَفِيضَ بِكَ الأَمْوَالُ طُوفَانَا
لله دَرُّكَ، كَمْ جَمَّلْتَ مَدْرَسَةً وَبِالْكِتَابَةِ كَمْ شَرَّفْتَ دِيوَانَا
فَكُنْتَ في الجُودِ غَيْثاً، وَالهُدَى عَلَماً وَفِي الحِجَا حُجَّةً، وَالعِلْمِ نَهْلانَا

والقصيدة طويلة، وهي في جملتها ترسم بصمات هذه الشخصية المتفرّدة في الأمانة، والعبادة.

وفي حديث لي مع الصديق الأستاذ أسامة عبد الرزاق، الناقد العراقي، أخبرني أنَّ هذا النوع من الرثاء سمَّاه الدكتور إحسان النص «الرثاء الوصفي»، وقد أوحت لي هذه التسمية بكتابة مقال في هذا المصطلح، فمن المعروف ـ وهو ما ذكره الصفدي ـ أنَّ هناك فرقاً بين كلمتي: الوصف، والصفة؛ «قالوا: الوصف ما يجوز انتقاله كحمرة الخجل، وصفرة الوجه، والصفة ما لا تتغيَّر كالطول والقصر، والسواد للزنجي، والبياض للصقلِّي»[67]، وعندما رجعت إلى لسان العرب للبحث في الجذرين «وصف» و«صور» تبيّن لي أنَّ وَصْفَ الشيء: تحليته، وتزيينه، وإظهاره على غير حقيقته، وقد يكون فيه تعمّد الكذب، وهو ما فُسِّر به قول الله تعالى: ﴿وَرَبُّنَا ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ﴾[68]، أراد: ـ والله أعلم ـ ما تصفونه من الكذب، أو تفترونه، وتزوّرونه، ومنه بيع المواصفة، وهو أنْ يبيع الشيء من غير نظر، ولا حيازة ملك[69]؛ فأكثر ما تستعمل الكلمة في ما لا أصل له، ولا حقيقة لصفته، وأمَّا التصوير فقد جاء في مادته: «المصوّر وهو الذي صوّر جميع الموجودات، ورتّبها فأعطى كلَّ شيء منها صورة خاصة، وهيئة مفردة، يتميّز بها على اختلافها، وكثرتها»، وتتنوع معاني الكلمة لتدل على كثير من المعاني، منها: التخيّل، والحُسْن، والقبح، والصوت، والحركة،

(67) الغيث المسجم 1/ 272.

(68) سورة الأنبياء، الآية: 113.

(69) انظر: اللسان «وصف» 9/ 356.

والسكون، والظاهر، والباطن. . .[70] ومن موازنة الجذر في الكلمتين تبيّن لي أنَّ وصف هذا الفن بالتصويري أقرب إلى الحقيقة من الوصفي.

سبق القول: إن الصفدي تلمذ لأشهر مؤرخي عصره، وهو الإمام الذهبي، صاحب «تاريخ الإسلام» الذي كان أهمّ مصادر الصفدي في كتاباته التاريخية، ولكنْ لا يعني هذا أن الصفدي سار على نهج أستاذه، بل اختار لنفسه منهجه الخاص القائم على الانتقاء، والتوثيق، ويمكننا أنْ نبيّن الفرق بين المنهجين، فيما يلي:

* لم يكن الوصف الفني هو الفارق الوحيد بين أسلوب الذهبي في الترجمة وأسلوب تلميذه، فقد سبق القول بأنّ منهج الصفدي يقوم على الانتقاء؛ فالذهبي[71] قلَّما يذكر كنى الآباء كما فعل محمد بن سعيد، ابن الدُّبيْثي (ت 637هـ)، ومحمد بن محمود، ابن المجار (ت 643هـ)، في تاريخيهما، حيث ذكرا عدداً من كنى الآباء في نهاية الاسم، وعبد العظيم بن عبد القوي المنذري (ت656هـ) كان يذكر الكنى قبل ذكر اسم الأب، فضلاً عن الصفات المادحة، وانتقى الصفدي طريقته الخاصة به؛ فيجمع بين الأسماء، ويعيدها بالكنى والألقاب والصفات المادحة، وفي تراجم الأشراف، والصالحين ـ خاصة ـ كان الصفدي حريصاً على ذكر الكنى والألقاب للآباء والأجداد، حتى يصل بالنسب إلى الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه، أو القطب الصالح الذي ينتسب إليه المترجم، قال في ترجمة محمد ابن شِرْشِيق بن محمد بن عبد العزيز بن عبد القادر بن صالح بن دُوِسْت بن يحيىٰ الزاهد بن محمد بن داود بن موسى بن عبد الله بن موسى الجون بن عبد الله المحسن بن الحسن المثنى بن الحسن بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم، الشيخ الإمام العارف الكامل شمس الدين أبو المكارم ابن الشيخ الإمام القدوة حسام الدين أبي الفضل بن الشيخ الإمام القدوة جمال الدين أبي عبد الله بن الشيخ الإمام علم الدين الزّهَاد

---

(70) انظر: اللسان «صور» 4/ 473.

(71) راجع: الذهبي ومنهجه في كتابه تاريخ الإسلام 362.

شمس الدين أبي المعالي بن الشيخ الإمام قطب العارفين أبي محمد الجيلي الحسني الحنبلي المعروف بالحيالي»[72].

* وكان الصفدي حريصاً على أعراض الناس، وعدم الخوض فيها ولا، يتّهم أحداً في عقيدته، وكثيراً ما يعقِّب على الروايات بقوله:

«والله أعلم بسريرته؛ فإنَّ الناس كانوا يتهمونه. . .»[73].

* وفي الوقت الذي يكتب فيه التاريخ بنظرة الفنان، لا يغفل الأمانة العلمية، ومناقشة الآراء بموضوعية وذكاء؛ فنراه يرفض مجازفات المؤرخين من أمثال محمد بن إبراهيم بن أبي بكر، شمس الدين الجزري (ت 739هـ) في تقدير ثروة الأمير سلاّر[74].

ويعلّق على ما رواه أحمد بن محمد، ابن عبد ربه (328هـ) صاحب العقد، وغيره من حكاية المرأة التي تحسن معرفة العَروض، وأراد بعض الناس العبث بها، فقال: «والذي اعتقده أنَّها موضوعة»[75].

ويصحّح وهم ابن خلّكان (ت681هـ) في ترجمة ابن المنجم[76].

ويستخدم الاستقراء، والمقارنة بين الروايات للوصول إلى الحقيقة[77].

وينقد قصة وضّاح اليمن مع أم البنين[78].

* ومما يفرّق بين الذهبي والصفدي ـ أيضاً ـ الاستطراد، فالذهبي لا

---

(72) أعيان العصر 4/ 464.

(73) نفسه 1/ 142، و1/ 144.

(74) الوافي 16/ 57.

(75) الغيث المسجم 1/ 56.

(76) الوافي بالوفيات 22/ 276.

(77) راجع تقديره لمولد الطغرائي، ووفاته، في الغيث المسجم 1/ 16 ـ 17، ويصحح الأسماء في مواضع كثيرة في الوافي بالوفيات مثلاً 5/ 18، 189، 225، 228 236، 6/ 62، 76، 7/ 20، 145، 11/ 137، 140.

(78) الوافي بالوفيات 18/ 119.

يخرج عن سيرة المترجم؛ ولكنّ الصفدي يكثر من الاستطراد، فيناقش القضايا الفقهية، واللغوية، والنحوية، والبلاغية، ويروي الطُرَف والفكاهة والألغاز، كما يكثر من رواية الشعر لأدنى مناسبة، ولا يغفل بيان أحوال الناس في مسكنهم، وملبسهم، ومعيشتهم؛ ولهذا فكتب الصفدي تُعدّ موسوعة منوّعة المعارف، متعدّدة الثقافات، غزيرة الفائدة.

ونلاحظ أنه في تواريخه ـ أحياناً ـ يغفل سنوات الوفيات أو الميلاد، ويترك مكانها خالياً، والراجح أنه لم يتحقّق عنده هذا التاريخ، وقد أشار إلى ذلك بقوله[79]: «ولم أُخلّ بذكر وفاة أحد منهم إلاّ فيما ندر، وشذَّ، وانخرط في سلك أقرانه، وهو فذٌّ لأنّي لم أتحقق وفاته، وكم مَنْ حاول أمراً فما بلغه، وفاته»، فلم يكن تركه لها من السهو، أو النسيان.

* ومما امتاز به منهج الصفدي في كتاباته التاريخية قوائم «الكنى والألقاب» التي يجعلها بين التراجم، في ترتيبها من الحروف، فيذكر أشهر الأعلام الذين عرفوا بتلك الكنى، أو بذلك اللقب، وأظنه أول من ابتكر هذا المنهج، واختط هذه الطريق، قد يكون استفادها من كتب المحدثين، وأدخلها كتب التاريخ، وسار على نهجه المؤرخون من بعده، وأشهر المعاجم التي سارت على خطته «الأعلام» للزركلي، بل إنّ الترتيب فيه لا يختلف عن ترتيب الوافي بالوفيات، فكلّ منهما يرتّب الأعلام بحسب الاسم الأول، واسم الأب، فقط، ويقدّم السابق منهم في الوفاة على المتأخر، بصرف نظر عن اسم الجد، أو اللقب، مع ملاحظة أن أعلام الزركلي أكثر دقّة في الترتيب من الوافي، بحكم أن الصفدي قد يضيف اسماً، لم يتمكّن من وضعه في ترتيبة، وقد يكون من عمل النسّاخ[80].

---

(79) نفسه 1/ 6.

(80) راجع مثلاً في الجزء الأول من الوافي بالوفيات التراجم 172 ـ 176 تجد وفياتهم في سنوات 400، 493، 466، 472، 505 على الترتيب، ولاحظ أن الترجمة رقم 173 سبقت غيرها.

نظرات في الكتاب المطبوع:

لا بد من الاعتراف بالجهد المشكور الذي بذله المحققون، والمشرفون على الطباعة في إخراج هذا الأثر القيم على الصورة الطيبة التي ظهر بها، ولكن العمل الإنساني موسوم بالعجز والتقصير، والكمال لله وحده، وهذه بعض الملاحظات التي ظهرت لي من قراءتي للكتاب.

أولاً: أمور مغفورة أوجبها توزيع التحقيق، وضخامة العمل، منها:

1 ـ ترك إثبات الصفحة والجزء عند الإحالة على ترجمة سابقة، أو على ترجمة لاحقة: انظر مثلاً: 1/ 70 ح68 ح2 «تقدمت ترجمته»، أو «سلفت ترجمته» مثلاً: 1/ 492. . . ، أو «ستأتي ترجمته في موضعها» انظر مثلاً: 1/ 114، و143.

2 ـ ترك الأسماء على عادة الأقدمين في كتابتها، والمفروض تحديثها، فمثلاً: ابن المُنجَّا ـ تكتب الآن ابن المنجّى لأنَّ الهمزة الرابعة فأكثر تكتب ياء مطلقاً، وبدون خلاف إلاّ إذا كان العلم أعجمياً، ولا أظنُّ أنّ هذا الاسم أعجمياً بوجه من وجوه التأويل، أو كانت الهمزة مسبوقة بياء، وهي هنا غير مسبوقة بها.

3 ـ العَلَم «تَمُر» والأعلام المنتهية به مثل: بِكْتَمُر، طَشْتَمُر، طُقُزْتَمرُ ـ وهي كثيرة جداً في عصر الدولة المملوكية ـ تضبط بفتح التاء، وضم الميم، وتكتب بالفرنسية Témour، وجرت عادة المحققين على ضبطها بضم التاء، وترك الباقي، وهو خطأ. انظر مثلاً 1/ 141.

4 ـ بعض الأماكن المجهولة ـ وما أكثرها ـ لم يعرف بها المحققون، مثل: المزيريب، وقد وردت في ثلاثة مواضع راجع الفهرس 292، وهذه الأماكن في الشام وهم أعرف الناس بمواقعها، وبين أيديهم خططها، ومصادر التعريف بها.

5 ـ الخطأ في أسماء بعض الأعلام في الفهارس، فمثلاً:

* في ترجمة أحمد بن محمد، كمال الدين، البكري 1/ 317 مثبتة في المتن بقلب البكري، وفي الحواشي يعرف بابن الشريشي أيضاً، وفي الفهارس أحمد بن محمد البكري الأفرم، ولا أدري من أين جاء لفظ الأفرم هذا، وهو من ألقاب أمراء المماليك من أرباب السيوف، ولم يكن البكري محارباً.

* في الإحالات على الإمام ابن عبد الدائم وَهَلَ المحقّقون في أنّ هناك عالمين بهذا اللقب: الأول: «الأب» زين الدين أحمد بن عبد الدائم بن نعمة المقدسي، وعرّف به المحقِّقون في 1/ 65، ويذكر في المتن دائماً بدون قيد.

والثاني: «الابن» أبو بكر بن أحمد الذي ترجمه الصفدي فيما بعد 1/ 726 فهو ـ أيضاً ـ ابن عبد الدائم، ويذكر في المتن دائماً مقيّداً باسمه، وفي الفهارس جاء ذكره مرتين:

في صفحة 38 «أبو بكر بن عبد الدائم»، وفي الإحالات عليه خلط بينه وبين أبيه، كما في 4/ 275، فهو يذكر دائماً مقيّداً بأبي بكر.

وفي صفحة 37 «أبو بكر بن أحمد بن عبد الدائم»، وكأنّهما شخصان مختلفان وفي الإحالات على الأب ـ أيضاً ـ خلط بينه وبين الابن، تحتاج إلى إعادة مراجعة.

6 ـ لم يكن من اللائق بالمحققين إهمال التعريف ببعض المصطلحات البلاغية وغيرها مما يحسن التعريف به، فمثلاً: في صفحة 59 ح4، إشارة إلى «التوجيه»، وفي 1/ 67 ح2 إشارة إلى التورية...

ثانياً: أمور لا تغتفر

فهي مخالفة للمنهج العلمي في التحقيق، منها:

1 ـ أكثر الحواشي، وشروح المصطلحات، والكلمات تذكر بدون إحالة إلى مصدرها وإنْ كانت اجتهاداً شخصياً يجب التنبيه على ذلك، فضلاً على

أن بعضها غير صحيح، انظر مثلاً: 1/ 43 ح8، 49 ح6، 56 ح3، 57 ح3و4، 59 ح5 66 ح5. . .

2 ـ فصل أسماء العقود المئوية المركبة، في الأعداد إلى اسمين وقد جرت العادة أن تكتب الأرقام 300 (ثلاثمائة)، 400 (أربعمائة)، 500 (خمسمائة)، 600 (ستمائة) وهكذا، ولكن المحققين آثروا فصل العددين فيكتبون الرقم مفصولاً: ثلاث مئة، أربع مئة، خمس مئة، وست مئة. . في الكتاب من أوله إلى آخره، ولا أعرف السبب في ذلك، ولا أظنني رأيتها مفصولة من قبل، وفي درس الفصل والوصل في الإملاء منصوص على مواضع الوصل، ومنها «ما رُكِّب مع العدد (مائة) من الآحاد المضافة إليها من ثلاثمائة إلى تسعمائة»[81].

3 ـ عدم مراعاة الأسلوب العلمي في ترتيب الفهارس الفنية؛ فمثلاً في فهرس الشعر، من الواجب أنْ يرتّب بحسب ترتيب القوافي ألفبائياً، وترتيب حركاتها، والتقيّد بترتيب البحور بحسب دوائرها، فيسهل على الدارسين العثور على ما يبحثون عنه منها، وقد ترك المحقّقون هذا الأسلوب، وأدخلوا القوافي بعضها في بعض، وأصبح لزاماً على من ينشد بيتاً أنْ يقرأ أكثر من ثمانين صفحة من الفهارس، وقد لا يحصل على ضالته، وقد أحدثوا ترتيباً عجيباً للشعر، ورتّبوه مرتين؛ ففي المرة الأولى رتّبوه ألفبائياً بحسب مطالع الأبيات، وفي منتصف صفحة 314، وبدون فاصل، أعادوا ترتب الأبيات مرة ثانية بحسب مطعالها والتي تنتهي بقافية واحدة، وقد تداخلت البحور بعضها في بعض، واختلط المجرى الساكن بالمضموم، والمفتوح، والمكسور؛ وإذا علمنا إنَّ مطلع البيت ليس أساساً معتمداً في الترتيب؛ وذلك لتعرّضه للاختلاف في الرواية، ولتعاقب واو العطف والفاء في أكثر الأحيان، وفي الوقت نفسه قد يكون البيت طالع قصيدة

---

(81) انظر: مقال «الفصل والوصل في الإملاء العربي» للأستاذ مصطفى محمد الباجقني مجلة كلية اللغات 54.

تتكوَّن من عدد كبير من الأبيات، فكيف يمكن للباحث أنْ يهتدي إلى بغيته إذا كانت بحور الأبيات غير مذكورة في الفهرس؟

4 ـ سقطت كثير من الأعلام في الفهارس، انظر مثلاً: أبغا، لاجين المنصور..

5 ـ كان الواجب عمل فهرسين منفصلين: أحدهما للمترجمين، والآخر للأعلام، ولكن الخطة التي استعملت في الكتاب هي صنع فهرس واحد للجميع، وإنْ مُيّز المترجمون بالخط الداكن فهو غير دقيق في أكثر الأحيان.

6 ـ وهناك أمور أرى أنها توجب التصحيح، أو التنبيه إليها، ولم أثبت هنا الأخطاء المطبعية، أو الإملائية؛ فالقارىء يستطيع تصويبها بنفسه، وقد وضعتها في قوائم، أبعث بها لمن يريدها، ولا مجال لذكرها هنا، وهذه الأمور هي موضوع المقال التالي.

وما التوفيق إلاّ بالله

المصادر والمراجع العربية

- **آفاق الشعر العربي في العصر المملوكي**، للدكتور ياسين الأيوبي، ط/1 جروس برس، طرابلس ـ لبنان، سنة 1995م.
- **الأعلام**، خير الدين الزركلي، ط6، دار العلم للملايين، بيروت سنة 1984م.
- **أعيان العصر وأعوان النصر**، تحقيق د. علي أبو زيد، ود. نبيل أبو عمشة، ود. محمد موعد، ود. محمود سالم محمد، ط/1، دار الفكر المعاصر، دمشق، سنة 1997م، مطبوعات مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدبي.
- **ألحان السواجع بين البادي والمراجع**، للصفدي، تحقيق د. محمد عبد الحميد سالم، مكتبة دار العروبة، الكويت، وطبع مطبعة التقدم بمصر، سنة 1985م.
- **تحفة ذوي الألباب فيمن حكم بدمشق من الخلفاء والملوك والنواب**، تحقيق إحسان بنت سعيد خلوصي، وزهير حميدان الصمصام، وزارة الثقافة، دمشق سنة 1991م.
- **خريدة القصر وجريدة العصر**، للعماد الكاتب، قسم شعراء الشام: تحقيق د. شكري فيصل، دمشق، منشورات المجمع العلمي العربي، سنة 1955م.

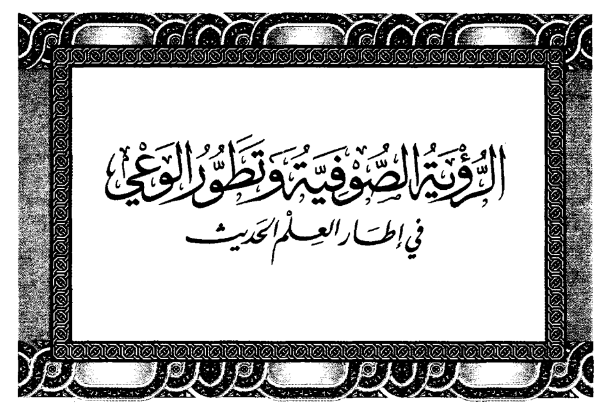
- **دائرة المعارف الإسلامية**، ترجمة إبراهيم زكي خورشيد، وآخرين، دار الشعب، القاهرة، بدون تاريخ.
- **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، لابن حجر، دار الجيل، بيروت، نسخة مصورة عن طبعة حيدر أباد الدكن، سنة 45 ـ 1950م.
- **دمية القصر وعصرة أهل العصر**، للباخرزي، تحقيق د. سامي مكي العاني ط2، دار العروبة، الكويت، سنة 1985م.
- **الذهبي ومنهجه في كتابة تاريخ الإسلام**، د. بشار عواد معروف، ط/1، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، سنة 1976م.
- **الذيل والتكملة لكتابي المحصول والصلة**، للمراكشي (ت 743هـ) تحقيق د. محمد بن شريفة، ود. إحسان عباس، ط/1، دار الثقافة، بيروت، تواريخ مختلفة.
- **الروض الباسم والعرف الناسم«الثغر الباسم»**، مخطوط المكتبة الوطنية بتونس رقم 13689.
- **الصفدي وآثاره في النقد والأدب**، محمد لاشين، مخطوط، رسالة دكتوراه، قدمت إلى كليّة الآداب، جامعة عين شمس.
- **طبقات الشافعية الكبرى**، للسبكي، تحقيق محمود الطناحي، وعبد الفتاح الحلو، ط/1، عيسى البابي الحلبي، القاهرة، سنة 1964م.
- **الغيث المسجم في شرح لامية العجم**، للصفدي، ط/2، دار الكتب العلمية، بيروت، سنة 1990م.
- **لسان العرب**، لابن منظور، دار صادر بيروت، نسخة مصورة عن طبعة الجوائب، سنة 1300هـ.
- **مجلة كلية اللغات**، جامعة الفاتح، طرابلس، العدد الأول سنة 1991.
- **معجم الشيوخ «المعجم الكبير»**، للذهبي، تحقيق د. محمد الحبيب الهيلة ط/1، مكتبة الصديق، الطائف، سنة 1988م.
- **معجم البلدان**، ياقوت الحموي (ت626هـ)، دار صادر، بيروت، سنة 1979م.
- **معجم المؤلفين**، لعمر رضا كحالة، دار إحياء التراث العربي، بيروت سنة 1957م.
- **نكت الهميان في نكت العميان**، للصفدي، تحقيق أحمد زكي بك، المطبعة الجمالية، القاهرة، سنة 1911م.
- **نوادر المخطوطات العربية في مكتبات تركيا**، جمعها د. رمضان ششسن، ط/1، دار الكتاب الجديد، بيروت، سنة75 ـ 1980م.
- **الوافي بالوفيات**، للصفدي، تحقيق جماعة، من العلماء، تصدره جمعية المستشرقين

الألمانية، بفسبادن، بإشراف المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، في بيروت ظهر منه 24 جزءاً، غير متتابعة، آخرها الجزء 29 في سنة 1997م.

- **يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر**، للثعالبي، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط/2، دار الفكر، بيروت، سنة 1973م.

المراجع الفرنسية

- Dozy, R; Supplement Aux Dictionnaires Arabes, Librairie du liban, Beyrouth, 1981.
- Dozy, R; Dictionnaire Détaillé des Noms Des Vêtements chez Les Arabe, librairie du liban, Beyrouth, sans date.



الأستاذ: صلاح الجابري

مقدمة البحث

منذ القرن السابع عشر وحتى بدايات القرن العشرين فقد العلم شفافيته، وراح ينأى مبتعداً عن كل همسة روحية أو لمسة شاعرية للكون، ويلتصق أكثر فأكثر بأقسى جوانب الطبيعة صلابة، وبأكثر قوى العقل البشري بعداً عن المواهب الحدسية النافذة إلى صميم الأشياء. راح يشيِّىء ويجزِّىء ويفصل بحركة ميكانيكية ثقيلة مباينة لرهافة الحس الروحي للإنسان. وطغى أسلوب التمثيل والمحاكاة الجامدة، فتمثَّل كوناً لا روح فيه ولا شاعرية، كوناً ميتاً مكتفياً بمادته العمياء وطاقته الأبدية المقفلة، موصداً غير قابل للنفاذ، لا يتفاعل مع أي شيء خارجه، ولا يخرج منه شيء، وحدة صلبة متماسكة لا يمكن اختراقها،

إنها عين العماء والبلادة والسكون. كوناً لا يحمل التطور فيه عناصر الخالقية والإبداع، وهو ليس سوى حركة داخلية مغلقة داخل البِنى الأولية (النيوتنية) للمادة. تلك العملية التطورية عملية مغلقة لا تنطوي على فعل خلاّق أو إبداعي. فتطور الكون عمل تاريخي لم يحتفظ بفعل قصدي خلاّق، إنه نتيجة ميكانيكية لتغيرات تراكمية في البنى الأساسية. ذلك هو الكون الديكارتي الذي دشَّنت أُسسه الأولى كشوفات كبلر وكوبرنيك وغاليلو.

كان لتلك الرؤية نتائج فلسفية وخيمة على الإنسانية؛ لأنها جمَّدت عواطف الإنسان وأغلقت منافذه الروحية بجُدُرٍ صلبة، فأفقدته طابعه الإنساني الحقيقي، فكان لذلك انعكاسات نفسية سلوكية، نمى في إطارها الدافع العدواني المدفوع بميول حب الذات الموجَّهة باقتصادات السوق، وحب الثراء السريع على حساب القيم الروحية التي بدأت تتراجع مكانتها في نفسية الإنسانية، وحلَّت محلها قيم الليبرالية، التي تفتقر إلى أي أسلوب أو آليات لمعالجة الانحراف الإنساني، وإيقاف قتل الإنسان لأخيه. ولو قايسنا عدد ما يقتل من البشر في عصر العلم الحديث وحتى اليوم، بما كان يقتل في عصور ما قبل العلم الحديث لربا عصرنا الحديث أضعاف المرات على عصور ما قبل العلم. وهذا يدل على أن العلم الذي قدَّم خدماته العظيمة للإنسانية، ومنها تطور التقنية العسكرية يفتقر، بل يفشل في إيجاد (تقنية) أخلاقية تحد من عملية القتل، أو تمنع دوافعه لدى الإنسان؛ وذلك يعود إلى تلك الرؤية العلمية المادية التي استبعدت من بنيتها الشفافية الروحية للإنسان والأبعاد الميتافيزيقية للكون، وفضلاً عن ذلك حاربت تلك الرؤية المادية الدينَ بقسوة وعناد، ما زال يشكل أغلب نفسيات الأمم الغربية الذي انتقل إلى عدد كبير من مثقفي العالم الإسلامي.

ولكن تلك الصورة سرعان ما اهتزَّت وانحلّت بِناها الأساسية إلى تجريدات لم تلبث أن تحولت إلى احتمالات مكتوبة على ألواح علماء الرياضيات. وعادت الصورة الكلية للكون التي يشغل الوعي فيها موضعاً مهماً، بل إن الكون يظهر لنا بوجهين: واقع ظاهري مادي، وآخر داخلي أو وعي،

ويوجد توافق ذاتي بين الجانبين. يقول «بوم»: إن النظام الباطن (الواقع الداخلي) حين يتكشف، لكي يتجلى واقع النظام الظاهر فإن نماذج «إبداعية» جديدة تنزع إلى الانبثاق[1].

في النظرية النسبية تصبح صورة الكون مجالاً لا انقسام فيه، والأشياء مثل الذرات والنجوم مجرد خصائص لهذا المجال، وتركزات أو تكثفات موضعية فيه، مثل دوامات على سطح ماء. كلٌّ منها يتألف من حركة دوامية.

وأعادت فيزياء الكم الوحدة إلى نظام الكون، فهي لا تتعامل مع أشياء، بل مع حوادث أو مجامع من الأحداث، يتدخل الوعي في فعاليتها الفيزيائية. يقول بوم: **ينبغي أن يفهم الكون كله (بكل جسيماته، بما فيها تلك التي تتشكل منها الكائنات البشرية، ومخابرها، وأدوات رصدها إلخ، بوصفه كلاً واحداً لا انقسام فيه، ولا يحظى فيه التحليل إلى أجزاء توجد على نحو منفصل ومستقل بأية مكانة هامة**[2].

ساعدت الصورة الجديدة للكون التي رسمها العلم المعاصر على طرح العديد من الموضوعات، التي كانت مرفوضة من منظور عقيدة العلم الكلاسيكي وكونه الميكانيكي، مثل ظاهرة الوعي أو العقل وقواه وقدراته المختلفة. وظهر البحث العلمي في مجال المواهب الخارقة في ما أطلق عليه الباراسيكولوجي، أو مجال ساي PSI. وعادت الخبرة الصوفية تحتل موقعها المنسجم مع جوانب محدثة من العلم المعاصر سواء من الناحية الفلسفية في عودة الوحدة الكونية والمضمون الباطني للعالم، وانشباكه مع الوعي الكلي في وحدة لا تنفصم، أو من الناحية التجريبية، كما تمثَّل في استخدام الطريقة العلمية التجريبية في التحقق من ظواهر الخبرة الصوفية. ويطرح بحثنا الحالي هذين الجانبين، ويحاول أن يقدم معطيات علمية تجريبية، ورؤية فلسفية تعيد للكون بعده الشاعري،

---

(1) ألان كومبس، ومارك هولند، التزامن، العلم والأسطورة والأُلعبان، ترجمة: ثائر ديب، دار مكتبة إيزيس، دمشق، ط1، 2000، ص 65.

(2) المصدر نفسه، ص 65.

ومضمونه الحدسي. والأهم من ذلك أنه يبين لنا انسجام هذا البعد الشاعري والحدسي مع الرؤية العلمية بأحدث صورها وأدقها.

البعد الروحي للإنسان في فلسفة ابن سينا

يقدم ابن سينا (370 ـ 428هـ) تصوراً للقوى الخارقة يجمع فيه، بصورة منطقية، بين التعليل العلمي ـ النفسي، والتصور الديني للحياة الذي طرحه الإسلام. ويبني رؤيته في التعليل على تصوره لمفهوم الإنسان. يرى ابن سينا أن الإنسان يمتلك استعداداً فطرياً لبلوغ أقصىٰ درجات الكمال الروحي، ويتحدد مفهوم الإنسان لديه وفق تلك الدرجات. والكمال الروحي هو الدرجة القصوى والمرتبة العليا التي تتحرك نحوها الإنسانية الحقيقية. وارتبط مفهوم النبوة بتلك الدرجة الروحية أيضاً، لذلك فإن النبوة ترتبط بالاستعداد الفطري لدى الإنسان، لكن هذا الاستعداد مجرد إمكانية عارية لا قيمة لها إن لم تقترن بالفعل، والفعل هو أن يبلغ الإنسان الدرجة العليا في الكمال الروحي، وفي هذه الدرجة يتحدد الإنسان بمعناه الحقيقي الكامل. لذلك فليس لكل إنسان استعداد فعلي للنبوة، وإن كان لكل إنسان استعداد محض (فطري) لذلك، وإنّ الإنسان الذي يبلغ مستوى الكمال الروحي نادر الوجود وهذا هو النبي[3].

إن الذي يهم البحث من ذلك هو أن ماهية الإنسان ترتبط ببعده الروحي، ولهذا البعد مراتب ودرجات. ويتفاوت الناس في بلوغ درجات الكمال الروحي، فأعلى الدرجات هم الأنبياء يليهم الفلاسفة ثم عامة الناس. ووفق ذلك التفاوت في المستوى الروحي تتحدد درجة امتلاك الإنسان قدرات خارقة في الإدراك والتأثير. والجدير بالذكر أن ابن سينا لا يقصر تلك القابليات على الفضلاء، بل تشمل هؤلاء والأشرار، ولكن مصدر انبثاقها في الفضلاء قواهم الروحية القدسية، في حين الذي يسببها في الأشرار قوة شيطانية[4].

(3) ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، القسمان الثالث والرابع، دار المعارف بمصر، بلا تاريخ، ص 850.

(4) المصدر نفسه، ص 850.

يؤمن ابن سينا بالظواهر الخارقة انطلاقاً من فهم عقلاني يوضحه النص الآتي: «. . . إذا بلغك في علم الغيب أن عارفاً حدث في غيب فأصاب متقدماً ببشرى أو نذير فصدِّق ولا يتعسّرنَّ عليك الإيمان به، فإن لذلك في مذهب الطبيعة أسباباً معلومة»[5]. ومصدر العقلانية أنه يعزو ذلك إلى أسباب تنتمي إلى طبيعة الإنسان والعالم.

ويحدد الباراسيكولوجيون اليوم تقنيات محددة لإطلاق وتنمية القدرات النفسية الفائقة مثل التأمل والتركيز، والغانزفيلد أو العزل الحسي Ganzfeld، والتنويم المغناطيسي أو الإيحاء، وتحصل تلك القدرات على شكل أحلام أثناء النوم أو اليقظة، لا سيما ما يتعلق منها بالتنبؤ المسبق. ويطلق على تلك الحالات مصطلح الحالات المغيِّرة للوعي Altered States of Consciousness. ويدخل ضمن تلك الحالات التجربة الصوفية بوصفها شكلاً من التأمل وتمريناً نفسياً حاداً ومؤثراً. إذن يثبت الباراسيكولوجي، تجريبياً، أن تلك القدرات تحدث في النوم واليقظة وفي أثناء الغيبوبة أيضاً. وهذا مؤشر على ضرورة تخلص النفس من شواغل الجسد والعالم الخارجي. وفي هذا الإطار ينسجم رأي ابن سينا عندما يقول: «إذا كانت النفس تنال من علم الغيب في حالة المنام، فلا مانع من أن يحصل ذلك النيل في حالة اليقظة، إلا إذا كان هناك سبب يمنعه مثل الانشغال بالمحسوسات. وإذا استمكنت النفس من الحس الباطن، ووضعته تحت تصرفها، وتجردت من الحواس، عند ذلك ترتسم الصور التي تأتي من الحس الباطن في الحس المشترك ويدوم الارتسام ما دام الراسم والمرتسم موجودين. . .»[6] وكأن الإدراك فوق الحسي عند ابن سينا هو علاقة بين النفس والحس الباطن، وهذه العلاقة لا تتضح بشكل إيجابي إلا إذا تخلصت النفس من انشغالها بالعالم الحسي، والنفس هنا تقابل الوعي في

---

(5) رسائل الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا ضمن أسرار الحكمة المشرقية، تصحيح ميكائيل بن يحيى المهرني، طبع مدينة ليون المحروسة بمطبعة بريل المسيحية/ 1889، الجزء الأول، النمط العاشر من أسرار الآيات، ص 22.

(6) المصدر السابق نفسه، ص 22.

الباراسيكولوجي. وكأن ابن سينا يقول إن الوعي لا يتسلم إدراكاً فوق حسي إلا إذا تغيرت علاقته بالعالم الخارجي، وعرفنا سابقاً أن الباراسيكولوجي أناط هذا العلاقة بالحالات المغيِّرة للوعي. التي تجعل علاقة الوعي بالعالم الحسي علاقة سلبية، في حين تكون علاقته بالمستوى الباطن إيجابية.

ولذلك يرى ابن سينا أن ارتسام الصور (المعلومات) في الحس المشترك (الوعي الاعتيادي) من الحس الباطن لا يحصل دائماً، وسبب ذلك هو وجود موانع، المانع الأول هو المانع الحسي الذي يشغل الوعي، بما يورده عليه من الصور الخارجية، عن قبول الصور من الحس الباطن فيمنعه عن التخيل، والمانع الثاني هو العقل الذي يشغل التخيل والتفكير عن التصرف في الحس المشترك (الوعي) عندما يتأمل في غير الصور المحسوسة، ويعني ابن سينا هنا عمليات الاستدلال العقلي. وهذان السببان هما اللذان يمنعان معرفة ما يقذفه الحس الباطن (ملَكات الإدراك فوق الحسي) من معلومات إلى الحس المشترك (الوعي الاعتيادي). وهذا يفسر لنا الإشكالية التي تعاني منها القدرات الباراسيكولوجية وهي أنها لا تعمل بشكل دائم في الإنسان مثل الإدراك الطبيعي، بل تعمل في بعض الأحيان وتحت شروط معينة غير معروفة جيداً. ويبدو أن فيلسوفنا قدَّم الجواب قبل أن يصبح الباراسيكولوجي موضوعاً للعلم بمئات السنين. ويريد ابن سينا بذلك أن الشواغل الحسية إذا قلَّتْ أمكن أن تجد النفس فرصة للاتصال بالعالم القدسي، تخلص فيها عن اشتغال الخيال، فيرتسم فيها شيء من الغيب على وجه كلي ويتأدى أثره إلى التخيل، فيصور التخيل في الحس المشترك صورة جزئية مناسبة لذلك المرتسم الفعلي[7].

وهنا يتضح تصور ابن سينا أمام استفهامات عديدة كان يجب أن يضعها القارئ العزيز: الأول أن ابن سينا بيَّن العلاقة بين الوعي والحس الباطن، لكنه لم يوضح من أي مصدر استقى الحس الباطن معلوماته التي زوَّد بها الوعي؟! وجواب ابن سينا لم يخرج عن الجوّ الديني الذي يعيشه، وهو أن الحس الباطن

(7) المصدر السابق نفسه ص 23.

يكتسب معلوماته عن العالم الخارجي بتوسط العقل الفعّال، والمعرفة الناتجة بالتالي هي معرفة إشراقية أو إلهامية. وفي هذه النقطة قد يفترق عن الباراسيكولوجي الذي يصور الإدراك فوق الحسي بأنه علاقة بين الذات والعالم الخارجي، ويصورها بعضهم بعلاقة بين المجال النفسي للإنسان والمجالات النفسية الأخرى في البيئة، أو بلغة ابن سينا بين الحس الباطن والعالم الخارجي (المادي والنفسي).

ولكن مهلاً، فإن هذا الافتراق ليس حاداً، فالحديث شائع في مجال الباراسيكولوجي عن المجالات المعلوماتية والنفسية والروحية، وعلى الرغم من أنه ليس هناك إثباتات تجريبية حاسمة لهذه المجالات، فلا يمكن رفضها من الوجهة النظرية، ما دامت منسجمة مع عدد هائل من الظواهر التي لم تَحْظَ بتفسير مادي لحد الآن. فما يدرينا لعلّ ما نسمّيه بالعقل الفعال، أو المجال القدسي هو مجال أدق من المجال الفيزيائي الذي تقيسه أدواتنا الحالية. وهذا الافتراض قابل للتصور في ضوء الحقيقة العلمية التي تصور الفرق بين المادة والمجالات الذرية ودون الذرية بدرجة التذبذب أو الطول الموجي. وهكذا يصبح الإنسان الذي بلغ درجة روحية عالية قادراً، من الناحية النفسية، على الاتصال بالمجالات الأخرى اللافيزيائية التي تنعكس فيها أحداث العالم الفيزيائي بطريقة لا زمنية ولا مكانية؛ لأنها مجالات سالبة قياساً إلى المجال الفيزيائي، أو بالأحرى، ينعكس فيها الترتيب الزمني، فما هو حاضر هناك يشكل مستقبل العالم المادي، وينعكس مستقبل العالم المادي حضوراً في المجال السلبي، لذلك فالشخص الذي بلغ وعيه درجة اختراق المجال السلبي سوف يدرك مستقبل المجال المادي (العالم المادي).

ويرى ابن سينا بأنه ما دامت النفس غير مطبوعة في البدن، وأنها منفصلة عنه، فلا نستبعد أن تكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز تأثيرها البدن المتصلة به إلى سائر الأجسام الأخرى، وهذا هو تأثير العقل على المادة (أو السايكوكينيسز).

وينتهي ابن سينا في نمطه العاشر من أسرار الآيات بنصيحة منهجية يقول

فيها «أن لا يجعلنا التكيّس والتبرّؤ من العامة أن ننكر كلّ شيء، لأن ذلك ضرباً من العجز والطيش، وليس الخرق في تكذيبك ما لم تستبن لك بعدُ جليته دون الخرق في تصديقك ما لم تقم بين يديك بيّنته، بل عليك التريث وإن عجل استنكارك ما لم تتبرهن استحالته لك فالصواب لك أن تضع أمثال ذلك في مجال الإمكان، ما لم يكن هناك برهان يرفضها، واعلم أن في الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفعالة وللقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب»[8].

الوعي الصوفي

التصوف تجربة حياتية وفلسفة عملية تتعامل مع مستويات الوعي العليا. ومن الطبيعي أن يتعارض المنهج المؤدي إلى هذه المستويات مع المناهج المادية للحياة. فالطريقة الصوفية تسعى إلى التخلص من أي تعلق مادي، وتجرد النفس من الميول والرغبات لغير العالم الروحي استعداداً للاتصال به. وتمثل الإرادة هنا المبدأ الأول أو منطلق السالك، والشرط الضروري الذي تنتظم بموجبه لَبِناتُ السُلَّم الصاعد نحو المطلق. وما يوضح دور الإرادة هنا هو أن المتصوف في بداية سلوكه الطريق يسمى بـ (المريد). وبعد الإرادة تبدأ الرياضة، وهي عبارة عن مجموعة من التقنيات التي يمارسها المريد لتهذيب النفس وتدريبها على ترك الميول الدنيوية وترويضها على حياة الخلوة والفردانية.

إن التأمل هو السبيل الجوهري للغياب عن الحس والاقتراب من المطلق. وعندما يتحقق عنصرا الإرادة والرياضة تبدأ درجات الإيغال في التجريد. إن الهدف الأساس من وراء هذه المقامات هو بلوغ مرحلة الكشف والإلهام والتوحد بالمطلق. إذن يتعين الجانب الإبستمولوجي للتصوف في الكشف والإلهام الذي هو مصدر اكتساب المعرفة اليقينية. أما الجانب المنهجي فيتعين في مجموعة المراحل والمقامات التي يقطعها السالك في الوصول إلى غايته.

ويذهب حجة الإسلام الغزالي إلى أن دليل الكشف عند الصوفية أمران:

---

(8) المصدر السابق نفسه ص 23.

الأول، عجائب الرؤية الصادقة، فإنه ينكشف فيها الغيب، وإذا جاز ذلك في النوم، فلا يستحيل أيضاً في اليقظة. والثاني، هو إخبار النبي ﷺ عن الغيب، وأمور المستقبل، كما اشتمل عليه القرآن. وإذا جاز ذلك للنبي جاز لغيره من بعض الناس، ولكن هؤلاء ليسوا بأنبياء بل هم أولياء[9].

ويقول أيضاً: من آمن بالأنبياء وصدق بالرؤيا الصحيحة يلزمه أن يُقِرّ بأن القلب له بابان: باب إلى الخارج وهو الحواس، وباب الملكوت من داخل القلب (وهو باب الإلهام والنفث في الروع، والوحي). وبهذا فلا يمكن أن يحصر العلم بالتعلم، ومباشرة الأسباب المألوفة. بل يجوز أن تكون الرياضة والمجاهدة طريقاً إليه[10].

ويذهب صدر المتألّهين الشيرازي إلى أن الإنسان صراط ممدود بين عالمين: عالم الروح، وعالم المادة أو الجسد، وهو يعمل جاهداً للتخلص من عالمه الأسفل؛ ليرتفع إلى عالمه الأسنى، والنفس تجهد صادقة لتربأ بنفسها عن المادة وتخلص إلى العقل الفعال أو نور الأنوار باستخدام الرياضة، وبالاتصال بالعقل الفعال تفيض المعارف عليها بالإشراق، حيث يتم التفاعل بين الروح الجزئية والروح الإلٰهية الكلية. وهكذا فنظرية المعرفة الصوفية نظرية إشراقية خالصة تنحصر عندها السعادة الإنسانية في بلوغها العقل الفعال. وهي المعرفة الحقَّة، ولا شيء سواها، لأنها الغاية من الحياة في بدئها ومنتهاها[11].

إن أبرز ما يتميز به طريق المعرفة الصوفية هو طابعها المباشر؛ لأن كل مصدر آخر يعطينا معرفة غير مباشرة. إذ إن هناك شيئاً يقف بيننا وبين الواقع، قد يكون الجهاز الحسي أو خطوات الاستدلال، أو المخطوطات التي نقلت بها المعلومات إلينا. ففي كل حالة نكون بعيدين عن العالم الحقيقي مرحلة واحدة،

---

(9) محمود، عبد الحليم. المنقذ من الضلال لحجة الإسلام الغزالي مع أبحاث في التصوف ودراسات عن الإمام الغزالي، القاهرة، بلا تاريخ ص 70.

(10) المصدر نفسه، ص 71.

(11) آل ياسين، الدكتور جعفر، صدر الدين الشيرازي مجدد الفلسفة الإسلامية بغداد، الطبعة الأولى، 1955، ص 120 ـ 124.

أما المعرفة المباشرة فلا نكتسبها إلا بالحدس والتجربة الصوفية. فهي تستبعد كل توسط من عملية المعرفة، أو جلب الذات أمام الموضوع وجهاً لوجه بطريقة لا نظير لها. بل إن الذات والموضوع يصبحان في بعض التجارب الصوفية شيئاً واحداً، وهنا يبلغ الطابع المباشر أعلى درجاته[12].

والتجربة الصوفية وإن اتصفت بالذاتية والمعرفة الذوقية التي تعجز المفردات اللغوية الاعتيادية في التعبير الدقيق عنها، إلا أن هذا لا يمنع من التأكيد، بحق، أن هناك كما يقول (برتراند رسل) مصدراً آخر للمعرفة غير الحواس، والاستدلال العقلي هو الحدس أو الإلهام، وأن هناك وحدة تحت الكثرة والتعددية الظاهرة للأشياء في العالم الطبيعي، وأن الزمن وهْمٌ، والشر مجرد مظهر[13].

وهكذا نرى أن هذه الخصائص الأربع تتجاوز بشكل واضح خصائص العالم الفيزيائي ثلاثي الأبعاد وحدود اشتراطه الحسي. ومن هنا فمن العبث محاولة تفسير طبيعة المعرفة الصوفية باصطلاحات معرفتنا الاعتيادية.

وردت فيما سبق مفاهيم: الإرادة، الرياضة، الكشف والإلهام. ونجد لمعنى هذه المصطلحات حضوراً في الباراسيكولوجي. لقد اكتشف الباراسيكولوجيون أن للإرادة دوراً كبيراً في النتائج التي يحصلون عليها في تجاربهم. وقد أثبتت تجارب راين في جامعة ديوك في أمريكا ذلك الدور بشكل واضح. كانت التجارب تجرى عن ظاهرة التحريك النفسي (تأثير العقل على المادة) عند بعض الأشخاص الذين كانوا يؤثرون في حركة زهر النرد، وكان ذلك التأثير يحسب إحصائياً. فالنتائج في بداية التجارب كانت مذهلة وذات مغزى، ولكن راين وزملاءه اكتشفوا أن هناك انخفاضاً مفاجئاً في معدل الإصابات كلما تقدم التجريب أو طال تكرار التجارب. فافترض مع مساعديه،

---

(12) ميد، هنتر. الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، القاهرة، الطبعة الثانية، 1975، ص 184.

(13) Russell B.: Mysticism and logic, and other essays, London, Third impression, 1970, pp.14-15

بعد تعديل، لا جدوى فيه لطريقة الاختبار والوسائل المستخدمة، بأن الأمر يرجع إلى اضمحلال إرادة الأشخاص الخاضعين للاختبار، والذي يؤيد ذلك أن الانخفاض في معدل الإصابات لم يكن تدريجياً بل كان مفاجئاً، أي إن الانخفاض كان ذا دلالة ومغزى. وكان الإجراء لاختبار هذه الفرضية هو تبديل الأشخاص بعد كل عدد معين من التجارب، فكانت النتائج إيجابية وذات مغزى في صالح الفرضية. ما تظهره نتائج راين بوضوح هو أن قدرات الإنسان الروحية تكون عند أقصى إمكانياتها حينما تستثار إرادته، ثم تخبو بشكل جذري حينما تضمحل.

ويوجد في الباراسيكولوجي ما يسمى بالحالات المغيِّرة للوعي Altered States of Consciousness، وهي عبارة عن عمليات انقطاع الاتصال الحسي بالعالم تمهيداً لإطلاق القدرات الكامنة في مستوى أعمق من الوعي الاعتيادي. إن تقنيات الحالات المتغيّرة للوعي مثل: التأمل الفكري، والتنويم المغناطيسي، وأسلوب العزل الحسي، تعمل على حث القدرات الكامنة، وبعد ذلك يسأل الأشخاص الذين يمثلون موضوع التجربة عن الهدف المعيّن لهم مسبقاً، سواء أكان هدفاً تخاطرياً أم استشفافاً أم تنبؤياً، فيخبرون عن المعلومات التي تسلموها نتيجة حث قدرة نفسية كامنة بواحدة من الحالات المذكورة.

إن الغاية من الحالات المغيِّرة للوعي هو الإدراك فوق الحسي لهدف ما، وإن الغاية من الرياضة ومجاهدة النفس هي الاتصال بالمطلق المصحوب بمعرفة كشفية أو إلهامية تتضمن التنبؤ بالمستقبل، والكشف عن حوادث معينة، وقراءة الأفكار، وكثيراً من الظواهر الروحية الأخرى.

تشترك الظواهر الباراسيكولوجية مع الظواهر الصوفية في بعض الخصائص منها: تخطي الأبعاد المكانية ـ الزمانية، وتوقف السببية الطبيعية، وعدم الانسجام مع القوانين الطبيعية.

ويمكن أن نضع أهم مفاهيم الباراسيكولوجي وما يقابلها في التصوف في النقاط الآتية:

1 ـ الإدراك فوق الحسي، يقابله في التصوف الكشف والإلهام.

2 ـ الاستشفاف (الجلاء البصري)، ويقابله الاتصال، والبصيرة، والتجلي، والفراسة أو معاينة الغيب.

3 ـ التخاطر، ويقابله الخاطر، ومن هذا رباني لا يخطئ أبداً، ونفساني يسمى هاجساً، ومَلَكي أي إلهام، وشيطاني ويطلق عليه (الوسواس). والرؤية هي خواطر ترد على القلب أيضاً.

4 ـ التنبؤ بالمستقبل. ويقابله البصيرة والقوة القدسية والاتحاد (لأنه ينفي أو يلغي بعد الزمن)، والرؤية (لأن معظمها تنبوئية).

ولتعيين المستوى الذي تحصل فيه الظاهرة الروحية في الحالات المغيِّرة للوعي يميز لندبلوم (1962) الحالات السيكولوجية المرتبطة بالنبوّة بأنها تقع بين الحالات القصوى للإلهام الإبداعي من جهة، والمراحل العليا للتجربة الصوفية من جهة أخرى. فالمتنبئ يكون مُركزاً على محتوى الرؤى الباطنية التي أوحيَ بها إليها من مصدر خارجي، وأن قوة تلك الخبرات الإلهامية متنوعة بشكل كبير. فمن وجهة نظر الملاحظ الخارجي هي درجة من لحظات قصيرة من التجريد المستمر لفترات زمنية طويلة كان فيها المتنبئ داخلاً في غيبوبة. ومن وجهة نظر المتنبئ نفسه، فإن كل الإمكانيات المألوفة من نظرتنا المتكررة والقصيرة لوساطة الغيبوبة تعتمد على قوة التدفق[14].

إلا أننا نستطيع أن نعين من الناحية الموضوعية فرقاً كبيراً بين الباراسيكولوجي والتصوف. إن حقيقة التوجه الصوفي في حد ذاتها ذات هدف إلٰهي، وهدفها هو الاتصال بالله والاتحاد به، ومن ثم معرفته معرفة تامة. إذ ينحصر الجانب الإبستمولوجي في اتجاه صاعد، وبعد ذلك تتم المعرفة، ولكن هل أن هدف التصوف هو معرفة العالم الخارجي معرفة تامة؟ لا يبدو أن هذا هو

(14) Kelly F.E and Lock G.: Altered States of Consciousness and Psi: An Historical Syrvey and Research Prospectus. Parapsychology Foundation. New York, 1980. pp.17-18

هدف التصوف. فالقدرات الفائقة أو الخارقة التي يعرضها الصوفي تعد عرضية وثانوية بالنسبة إلى هدفه الرئيس وهو الاتصال بالمطلق. أما الباراسيكولوجي فهو كالإدراك الحسي من حيث الهدف، فهو يستهدف معرفة العالم الخارجي، والفرق بينه وبين الإدراك الحسي في العلوم الطبيعية هو أنه لا يستخدم الحواس المألوفة، بل يستخدم ملكات نفسية باطنية تتجاوز القيود التي تفرضها الحواس على معرفة العالم الخارجي. وهكذا يبدو أن الباراسيكولوجي أكثر اتصالاً بالعالم أو الواقع من التصوف.

الخبرة الصوفية وتطور العلم

في منتصف القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين تطور العلم المادي، وتعقدت التقنية، وتعقدت معها الحياة المادية للإنسان، فازدادت شواغله وحاجاته طردياً مع زيادة تقدمه في تحقيق انتصاراته على الطبيعة واستثمارها. وبدأ الإنسان يحاول إضفاء الصفة الشيئية على كل موضوعات الكون، وتحويلها إلى أدوات لتحقيق مآربه. وفي غمرة انشغاله هذا اصطدم بذاته وحاول تشيئتها. فالإنسان وفق هذا المنظور، مثل أي ظاهرة طبيعية، يمكن دراسته وفق قوانين الطبيعة وحسب، فإن الإنسان ذو بعد مادي وحيد، وليس هناك مؤشر على وجود عقل أو روح يتفوق على المادة ويتجاوز قوانينها. لكن ذلك التصور نفسه دفع الإنسان إلى التساؤل: أنه إذا كانت موضوعات الطبيعة أشياء بالنسبة له، فبالنسبة إلى ماذا يكون هو ذاته شيئاً[15]؟.

أدرك الإنسان، من خلال ذلك، أنه كلما حاول دراسة ذاته، كما يفعل مع ظواهر الطبيعة، اصطدم بعقبة منهجية، إذ تراوغ ذاته أدوات التحقق العلمي المستخدمة في دراسة الطبيعة المادية. فهذه الذات لا تسلك مثل الظواهر المادية التي تخضع لنسق واحد في ظروف متشابهة، وتسلك بدلاً من ذلك، وفقاً لآليات نفسية لا يمكن التحكم بها.

---

(15) تيليس، بول، البعد المفقود في الدين، في: مغامرات العقل (مجموعة مقالات) تحرير: رتشارد ترولسن، جون كوبلر، ترجمة: د .محمد الفياض، بيروت، 1962، ص 93.

وانسياقاً مع تلك الرؤية المادية افترض العديد من علماء النفس بأن العمليات العقلية هي، في حقيقتها، عمليات طبيعية مادية. بمعنى آخر إن أي ظواهر عقلية يتعذر تفسيرها وفقاً لتلك الرؤية يتعين إهمالها. وعلى الرغم من ذلك كان هناك العديد من العلماء مثل فرويد، ويونغ، فحصوا العقل باهتمام يتجاوز الاعتبارات المادية، واكتشفوا طبقة من الوعي تقع وراء وأسفل الوعي الفردي الاعتيادي. كما استنتج الباراسيكولوجيون من دراساتهم وجود أشكال غير حسية من الإدراك/ الوعي تتجاوز حدود الزمان والمكان ثلاثي البعد. فعلوم النفس الحديثة تحاول أن تستكشف الطبيعة الدقيقة والعميقة للوعي. فكانت التشيئية عقبة معرفية تقف دون تحقيق ذلك الفهم، إلا أن الفيزياء الحديثة أوضحت أن التشيئية الشاملة Total Objectification لم تعد طريقة واقعية لاستكشاف الظواهر. وكما يؤكد التقليد الصوفي دوماً، فمن المستحيل فهم الطبيعة الحقيقية للوعي بتقسيمه إلى أجزاء مصنَّفة. وإنه للحصول على فهم صحيح له من الضروري أن نتجاوز ثنائية الفكر العقلاني إلى التوحد مع الشيء ذاته لنخبره من الداخل(16).

إن العقيدة الأساسية للتصوف تُجاه العالم تذهب إلى أن كثرة الأشياء التي نخبرها كوجود حقيقي متميز هي تجليات للمطلق، وإن هناك وحدة ضمنية وسط التنوع المرئي للوجود. كما أكد المتصوفة بأن الإدراك العقلي على الرغم من وظيفته الحيوية للبقاء البيولوجي، إلا أنه غير قادر، أصلاً، على إدراك الطبيعة الموحدة للواقع، ولذلك ليس بوسعه التعامل مع الروحية الإنسانية والحاجات الدينية، وكل ما يتطلب فهماً عميقاً للطبيعة الحقيقية للوجود. ويرى هؤلاء أنه من حسن الحظ أننا غير محددين بالإدراك العقلي، فإن أشكال أخرى من قوى الإدراك/ الوعي قاطنة في الإنسانية، تتجاوز ثنائية الذات والموضوع، التي هي خاصية الوعي الذي يعتمد الإدراك الحسي. وتلك الأشكال الأخرى

(16) Motoyama, H. and Brown R.: Science and Evolution of consciousness, Chakras, Ki and Psi, Utumn Press, USA, 1978, p.29

من الوعي يجب أن تُعْرف وتُطَور، إن كنا نريد معرفة الحقيقة وإدراك معنى الوجود[17].

حدد العلم الكلاسيكي الواقع بما هو مدرك حسياً، وبهذا فقد خالف الرؤية الصوفية. إلا أن نظرية النسبية لـ أينشتين وما جاءت به من تصحيحات للنظرة الكلاسيكية أثبتت أن الزمان والمكان ليسا مطلقين، بل هما مترابطان، وما الانفصال الذي تدعيه الفلسفة الميكانيكية سوى تركيبات للعقل الإنساني، نسبة إلى وضع الملاحظ وحركته، وأن ترابط الزمان والمكان هذا يدعى بمتصل الزمان ـ مكان (الزمكان). وليس بوسع عقولنا إدراك متصل الزمان ـ مكان بالوعي الاعتيادي بسبب حدود الاشتراط الحسي.

يبدو أن الفيزياء الحديثة تجاوزت عناصر الاختلاف في الطبيعة لتسلم بالترابط الداخلي للأشياء، ولقد عملت النظرية النسبية على توحيد الكيانات التي تبدو متعارضة ومنفصلة وذلك عندما اكتشفت متصل الزمان ـ مكان أو العالم رباعي الأبعاد. وهذا العالم هو الذي تتوحد فيه المادة والطاقة، وتظهر فيه المادة على شكل جسيمات غير ثابتة أو حقل مستمر. وفي هذه الحالة لا نستطيع أن نرى الوحدة جيداً بالتصور الاعتيادي. ويستطيع الفيزيائيون أن يتعاملوا مع عالم الزمان ـ مكان رباعي الأبعاد عن طريق الرمزية الرياضية المجردة لنظرياتهم. ولكن تصورهم المرئي مثل تصور أي شخص آخر مقيد بعالم الحواس ثلاثي الأبعاد. فإن لغتنا وأنماط تفكيرنا محددة بهذا العالم ثلاثي الأبعاد، ولذلك من الصعوبة علينا التعامل مع الواقع الرباعي الأبعاد للنظرية النسبية[18].

كما تم تجاوز حدود الإدراك العقلي في التجريب وفهم الطبيعة في نظرية الكم. ولدت هذه النظرية من التناقض الاختباري الذي أظهر سلوكين متناقضين للمادة أحدهما يتخذ شكل مجموعة من الجسيمات المنطلقة بطاقة محددة، والآخر يتخذ شكل الموجات المتصلة. وبيَّن البحث العلمي بعد ذلك أن هذه

(17) Ibid, p.23

(18) Ibid, p.23

الجسيمات يجب أن لا نتصورها كأشياء، إنما هي عمليات لا يمكن تحديدها من دون أن نأخذ بعين الاعتبار تفاعلاتها مع العمليات الأخرى. فليس هناك قوالب بناء أساسية للكون، بل توجد تفاعلات مستمرة لعمليات مترابطة، هي، في الحقيقة، تجليات لنظام كلي موحد ندعوه الواقع.

وقد دحض دور العلماء كملاحظين مستقلين، وثبت أن الطريقة التي يشترطونها في دراسة الطبيعة تحدد ما يكونون قادرين على اكتشافه. ويرى فرنر هايزنبرغ: إن ما نلاحظه ليس الطبيعة في ذاتها بل الطبيعة مكشوفة لطريقتنا في التساؤل. بمعنى آخر إن الطبيعة هي انعكاس للطريقة التي تصنف بها عقولهم الملاحظة، أو إن ما كانوا قادرين على إدراكه ليس الواقع، بل تركيب مصوغ بشكل تقريبي يسقطونه على الواقع. والنتيجة هي أن العلماء ليسوا موضوعيين بشكل مطلق، بل ارتبطوا ذاتياً بعمليات الطبيعة التي يلاحظونها. فالعالِم ليس أنا مستقلة محبوسة داخل قشرة الجسم، فالاستقلال الذاتي لعقل الملاحظ مرتبط، بشكل كبير، بما هو قادر على إدراكه[19].

وعندما تختزل ثنائية الذات/ الموضوع على الصعيد العلمي، ويتجه البحث العلمي صوب توحيد النظريات الجزئية في نظرية واحدة لتفسير الكون، فسوف يحدث نوع من التقارب، على ما يبدو، بين العلم والتقليد الصوفي. فالتقدم في العلوم الطبيعية وخلق إمكانية الوصول إلى المعلومات عن التجربة الصوفية، أجبرت المدرستين إلى أن تأخذ إحداهما بملاحظات الأخرى. ودليل التراكم يشير إلى أن أكثر التصورات العلمية والصوفية المتطورة عن الواقع صحيحة، وأن إمكانية التعاون بين المدرستين فتح آفاقاً جديدة للبحث، ومن المحتمل، وفقاً لذلك، أن تتحقق القفزة الهائلة المرجوّة في فهم الإنسان لذاته وللواقع الذي هو جزء منه.

وكجزء من ذلك التطور لم يكن الاعتماد على التجربة الحسية هو السبيل الوحيد لفهم العالم كما هو الحال في بدايات العلم الحديث، وإن فكرة البساطة

---

(19) Ibid, p.23 -24

بمعناها الذي يشير إلى ضرورة الاعتماد على الحواس الخمس والوعي المطابق لها، باعتبارها عاكسات ومترجمات صادقة للواقع، قضت عليها الفيزياء المعاصرة ومجالاتها الدقيقة. كما ألقت اكتشافات الباراسيكولوجي ظلال الشك على هذه الرؤية.

إن الوحدة التي يتصورها التصوف في العالم تنتمي إلى البعد اللامادي منه؛ ولذلك لا يبدو من السهولة التحقق منها بالوسائل العلمية المتوافرة. فإن المنهج العلمي المحدد بالأبعاد الحسية للقياس لا ينسجم مع حقائق ذلك البعد، وهذا ربما هو أيضاً وجه الصعوبة في الباراسيكولوجي.

كيف إذن يتم التثبت من الوجود المزعوم للأبعاد اللامادية للعالم؟ وكيف تتوضح الآلية التي ترتبط من خلالها وظائف العالم اللافيزيائي المفترض بالعالم الفيزيائي؟ من الواضح أن الوجود اللامادي لا يمكن التحقق منه بالوسائل العلمية بصورة مباشرة ما دامت الطريقة العلمية تعتمد كلياً على الإدراك الحسي. والفيزياء دون الذرية التي تنتقل وراء ثنائية الذات والموضوع، تقيس الظواهر أيضاً كما تتضح في بعدنا الحسي. فالجزئيات، في سبيل المثال، يمكن اكتشافها من خلال الآثار التي تتركها في حجرة الفقاعات، وإن ملاحظة تلك الصور، بدلاً من الجزئيات نفسها، تلقي ضوءاً على النظريات الحالية. وهذا يعني أنه من الممكن للظواهر غير المدركة بالحس أن تتجسد، بشكل غير مباشر، على خطة مرئية. فإن الاعتماد الكلي على الملاحظة الحسية المباشرة للموضوع المدروس تحبس المرء في البعد المادي. وعلى كل حال، فإن الطريقة العلمية، إذا استخدمت بمهارة، تمكن المرء من أن يتبين الظواهر اللامادية وكأنها تتجسد وفق خطة مادية. وقد صرّح المتصوفة، بشكل متكرر، بأن الجسم هو مرآة العقل، والحقيقة إن كل جوانب الوجود مترابطة مثل ترابط الجسم والعقل. واستناداً إلى ذلك يمكن الافتراض بأن أي تبدل في الوعي يسبب تغيرات فيزيولوجية وسيكولوجية مقابلة، وهذه التغيرات يمكن قياسها بوساطة أدوات العلم. ويقوم هذا التصور على فرض أسبق هو إن الإنسان يستطيع تجاوز حدود الوعي الفردي ويبلغ الوعي المتعالي للأبعاد الأخرى للواقع. فالأفراد الذين

يدعون ممارسة هذا التجاوز فإن ذلك يوقظ فيهم مستويات الوعي التي لا تعتمد على ثنائية الأجهزة الحسية، وهي لذلك أوسع من الإدراك العقلي. ويبدو أنه من الممكن للفرد الذي بلغ هذا الاختراق أن يعرض إدراكاً خارقاً يمكن التثبت منه موضوعياً من جهة، وتغيرات فيزيولوجية مرتبطة به نتيجة لتلك التجربة.

إن العلم، عامة، وعلم النفس شقا طريقهما دون التفات للمفاهيم الصحيحة التي قدمها الاعتقاد الصوفي والديني سواء الشرقي أم الغربي. ولم يحاول العلماء اختبار بعض الادعاءات التجريبية الأساسية حول الطبيعة الإنسانية التي جاء بها الدين. ولكن بعد التطور العلمي والتقني في القرن العشرين يمكن إنجاز مثل هذا العمل. وإن المنهج الصوفي والمنهج العلمي يمكن ممارستهما معاً في وقت واحد، إذ إن أحدهما يمكن أن يدرس من خلال الآخر، وإنّ الأبعاد الروحية ووحدة الوعي يمكن استكشافها بأدوات العلم.

الوعي الصوفي والطريقة العلمية

ـ تقييم فروض موتوياما واختباراته

حاول العالم الياباني هـ. موتوياما تطبيق الطريقة العلمية على الاعتقادات الصوفية والدينية. كان موتوياما طبيباً وعالماً نفسياً وروحانياً في الوقت نفسه، لذلك راقب التغيرات الروحية والفسيولوجية التي تحصل أثناء ممارسته للرياضة الروحية والصيام واليوغا، وهي ممارسات تهدف إلى تطهير العقل والجسد وتفترض أن الكائنات البشرية تمتلك طاقة كامنة أعظم بكثير من الطاقة المادية. وكان يعتقد أن هذه القوة الكامنة لا تمثل عاملاً أصيلاً في تطورنا فحسب، بل هي ذات أهمية حتمية في حفظ الجنس البشري.

تحديد العيّنات

تطلب بحث موتوياما أشخاصاً مارسوا تغيرات في الوعي نتيجة الممارسة الدينية الطويلة. ومن خلال وظيفته، كرجل دين، اتصل بمثل هؤلاء

الأشخاص، ولكونه عالماً فقد سافر مسافات طويلة لكي يجد أشخاصاً ملائمين للبحث.

قسم الاختبار إلى ثلاث مجموعات: المجموعة (A) وتتكون من الأشخاص الذين حققوا تحولاً هائلاً في الوعي، والمجموعة (B) تمثل الأفراد الذين ما زالوا في طريقهم إلى تحقيق التحول ويعملون جاهدين في هذا الاتجاه. وتتألف المجموعة الثالثة (C) من أشخاص لا يشعرون بأي خبرة ذات مغزى بالواقع غير الاعتيادي (الخارق) وهؤلاء يشكلون مجموعة ضابطة في الاختبار[20].

وعلى الرغم من أن بحث «موتوياما» كان فسيولوجياً إلا أنه يستهدف الفهم السيكولوجي والباراسيكولوجي، إذ أراد أن يستكشف ارتباط الوعي الفردي بالجسد، والعلاقة بين الحالات اللاحسية للوعي والعالم الفيزيائي. وأراد أن يقارن بين تلك المجموعات الثلاث، بعد أن حدد الاختلافات ذات الدلالة إحصائياً بينها. وبعد كل ذلك أراد التثبت من كون التجربة الصوفية المسجلة خلال القرون تمتلك أساساً واقعياً مشروعاً من الناحية العلمية.

أثبت مجموعة المتأملين (A) ـ الذين كانوا يلتقون معاً بشكل منتظم منذ عام 1953 برعاية مرشد روحي ـ أنهم أشخاص مثاليون. وكانت هذه المجموعة تلتقي مرتين في الشهر للتأمل والنقاش، كما كانوا يمارسون التأمل يومياً في بيوتهم. وكل عضو في المجموعة لديه حالة مختلفة من العملية التأملية. ادعى ستة من أعضاء المجموعة المؤلفة من مائة شخص أنهم مارسوا توحداً مع حالات من الوعي لا تعتمد على الإحساس، واعتقدوا أنهم تجاوزوا الشروط الطبيعية وأظهروا قابليات من الإدراك فوق الحسي والتحريك النفسي. وأحد هؤلاء الستة مرشدة موتوياما الروحية (أودياساما) التي سجلت عدداً من الخبرات التنبؤية تحققت فعلاً كما يذكر موتوياما نفسه، كما قامت بالعديد من العلاجات الروحية. وخلال السنوات الثماني الأولى من الاجتماع كان حوالي عشرين

(20) Ibid, p.30

شخصاً من المجموعة لديهم خبرات يمكن أن تعزا بشكل واضح إلى الاتصال بالأبعاد غير الاعتيادية للواقع. وصاحبت العملية أعراض فيزيائية ونفسية. بعد هذا التطور الذي حصل في المجموعة (A) نتيجة ممارستهم التأمل الطويل، بدأ موتوياما اختباراته[21].

تحديد الفروض

حدد موتوياما أولاً الفرضية التي يريد إثباتها، على المستوى السيكولوجي، وهي أن الإدراك فوق الحسي يرتبط باللاوعي من ناحية تسلم المعلومات. لكن هذه الفرضية لا يمكن اختبارها تجريبياً بشكل دقيق ومباشر؛ لأنها تتركب من مصطلحات ومعان غير حسية أو فيزيائية، وهو ما دفعه إلى صياغة الفرضية بطريقة علمية أخرى بإضافة جزاء شرطي لها، وبالصورة التالية: إذا كان الإدراك فوق الحسي مرتبطاً باللاوعي، فإنه يجب أن يؤثر في الجهاز العصبي اللاإرادي حتى ولو كان الشخص (الوسيط) لا يعي المعلومات التي تسلَّمها.

وتلك الفرضية كانت قد أثبتت سابقاً من لدن دوكلاس دين D.Dean من جامعة ديوك، الذي استخدم في اختباره جهاز (البلثيسموجراف) Plethysmograph الذي يسجل معدل نقصان وتزايد كمية جريان الدم في الأوعية الدموية تحت الجلد، وتلك التغيرات تسببها الأعصاب اللاإرادية، التي ثبت أنها توسِّع وتُضيّق الشرايين الدموية استجابة للحافز العاطفي اللاواعي.

صمم دين اختباراً للإدراك فوق الحسي، استخدم فيه عشرين بطاقة، كتب في الخمس الأولى منها أسماء اختارها من دليل الهاتف بشكل عشوائي. وكتب في الخمس الثانية أسماء أصدقاء المجرّب، وفي الخمس الثالثة أسماء أشخاص يرتبط بهم الشخص المفحوص عاطفياً. وترك البطاقات الخمس الأخيرة فارغة. وقد ربط الشخص المفحوص بجهاز البلثيسموجراف، وبآلة تسجيل موضوعة

(21) Ibid, p.64

في غرفة أخرى مع المجرب والملاحظ. بعد ذلك قام المجرب بخلط رزمة البطاقات العشرين جميعاً، ثم التقط البطاقة العليا وركز على الاسم، محاولاً الاتصال بالشخص المفحوص (المتسلم) بشكل فوق حسي.

اكتشف دين بينة ذات دلالة إحصائية، إذ رأى قاعدة البلثيسموجراف تتموج بشكل ملحوظ عندما كان المجرب يركز على أسماء الأشخاص الذين يرتبط بهم المفحوص عاطفياً. والحقيقة أن الاتصال حصل بين المجرِّب والشخص المفحوص، وأن دالة الإدراك فوق الحسي سجلت عن طريق الجهاز العصبي اللاإرادي.

اختبرت هذه الفرضية أيضاً من لدن شارلس تارت C.Tart من جامعة كاليفورنيا، حيث قام بدراسة كان فيها الأشخاص المتسلمون موصولين بالبلثيسموجراف، والإلكتروكارديوجرام Electrocardiogram (ECG) الجهاز الذي يراقب النشاط الكهربائي لعضلة القلب. وكان المرسِلون في غرفة منفصلة يعرَّضون لصدمات كهربائية معتدلة. لم يعلم المتسلمون شيئاً عن طبيعة التجربة وموضوعها ولم يعرفوا مكان المرسِلين، ولكنهم كانوا يعرضون تغيرات مفاجئة في سماتهم الفسيولوجية عندما كانت تعطى الصدمات للمرسلين، وهذا الدليل يؤيد اكتشاف دين السابق حول استجابة الجهاز العصبي اللاإرادي للنقل اللاحسي للمعلومات.

أما افتراض موتوياما فيذهب إلى أن الجهاز العصبي اللاإرادي يتأثر بالتأمل الفكري، وحاول أن يثبت هذا الفرض عن طريق مجموعاته السابقة التي نظّمها لهذا الغرض، فبحث أولاً عن الطريقة التي يتمكن بوساطتها مجموعة الأشخاص الاعتياديين من أن يؤثروا في الوظيفة اللاإرادية من خلال قوة العقل، ومن ثم اتجه نحو بحث كيفية تشابه الأفراد في قدراتهم على فعل الشيء نفسه، عن طريق خبرة التأمل الفكري[22].

---

(22) Ibid, pp.70-71

إجراء الاختبارات

في سلسلة التجارب التي أجراها موتوياما، استخدم الـ (ECG)، وجهاز البلثيسموجراف، وجهاز تسجيل مقاومة الجلد الجلفانية Galvanic skin resistance (GSR) وهو آلة تراقب وظيفة الأعصاب السمبثاوية عن طريق اكتشاف التغيرات في الجهد الكهربائي للجلد، واستخدام البنيوماتوجراف Pneumatograph أيضاً وهو آلة تراقب نمط التنفس. واستخدم أيضاً جهاز (الإلكتروانسيفالوجراف) Electroencephalograph وهو جهاز تخطيط الدماغ الكهربائي.

الحقيقة الأولى التي أراد موتوياما اختبارها هي كون الوعي يمكن أن يؤثر في وظيفة الجهاز العصبي اللاإرادي. في التجربة الأولى قام بمقارنة الاختلافات الفسيولوجية المصاحبة للحساب الرياضي العقلي بالتغيرات الناتجة بفعل تركيز واحد شديد. فاستنتج أن الحساب العقلي يسبب تهيّج الأعصاب السمبثاوية (الموضحة عن طريق التزايد في التنفس الضحل Shallow Respiration)، في حين يسبب التركيز الشديد استرخاء الجهاز العصبي السمبثاوي ويؤدي إلى تنفس أطول وأعمق وأوطأ.

وفي التجربة الأخرى قام موتوياما بفحص الاختلافات المصاحبة للتركيز المنفَّذ في أعداد مجموعتي A و C. فطلب من الأشخاص أن يركزوا وعيهم لفترة معينة من الزمن على نقطة بين الحاجبين. ولأغراض السيطرة استخدم البلثيسموجراف والنيوماتوجراف، والـ GSR تقرأ لمدة أربعة دقائق عندما يكون الشخص مضطجعاً بشكل هادئ، وبعد انتظار دقيقة واحدة بدأ موتوياما بالقياس مرة أخرى وتركهم لمدة دقيقة واحدة قبل أن يطلب منهم أن يبدؤوا التركيز. وكانت القراءات مستمرة عندما كانوا يحاولون الحفاظ على التركيز لمدة ثلاث دقائق. أوضحت نتائج هذه التجربة مرة ثانية أن التركيز العقلي يؤثر في العمليات الفيزيولوجية الدقيقة للجسم. لقد أظهر غالبية أشخاص المجموعة C تزايداً في درجة التنفس. وكانت درجة تنفسهم تعادل 16,8 نفس بالدقيقة في السيطرة (المعدل الإحصائي هو 16) ويظهر بمعدل حوالي 23 نفس بالدقيقة أثناء التركيز.

والمجموعة A من جهة أخرى أظهرت نقصاناً حاداً في درجة التنفس أثناء التجربة. ويعادل حوالي 15 أثناء السيطرة و5 بالدقيقة أثناء التركيز[23].

لقد أظهرت المجموعة A درجة في التغير أثناء التركيز أكبر إحصائياً من مجموعة C. ويدل هذا الاختلاف على أن مجموعة A قادرين على إحداث تأثير على أجسامهم أكثر من مجموعة C، والعلاقة المباشرة هنا من المحتمل أنها بين الدرجة التي طور فيها أشخاص المجموعة A وصولهم إلى مستويات لا حسية للوعي، ومقدار السيطرة التي كانوا قادرين على ممارستها على أجسامهم.

فكل تلك النتائج تبين أن المتأملين يتعرضون لتغير في درجات التنفس والنبض أثناء التمرين. ودراسات موتوياما تفترض أن التغيرات في الوظيفة الفيزيولوجية تعتمد على طول الزمن الذي يتأمل فيه الشخص الطريقة الخاصة المستخدمة.

والنتيجة من هذا أيضاً أن العقل والجسد يؤثر أحدهما في الآخر، وقد ثبت هذا، بشكل متكرر، في دراسات التغذية الاسترجاعية الحيوية Biofeedback. وأن تقنية التغذية الاسترجاعية مبنية على افتراض أن الإرادة بمساعدة التغذية الاسترجاعية الحيوية تكون قادرة على التأثير في الجهاز العصبي اللاإرادي وبرنامج التفاعلات المهمة.

إن قوة الوعي في التأثير في العمليات الجسدية هي في ذاتها مذهلة تماماً، ولكن الأكثر فائدة هو أن الوعي يستطيع، بشكل قابل للإثبات، أن يسبب تغيرات في الوظيفة الفيزيولوجية التي تقع، كلياً، خارج المجال الاعتيادي للنشاط اللاإرادي.

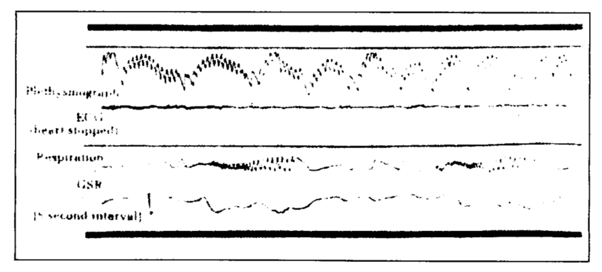
ففي الشخص السليم هناك توازن في وظيفة نصفي الجهاز اللاإرادي. وإن خطاً معيناً من النشاط تسيطر عليه العمليات، فعلى سبيل المثال إن دقات القلب يتراوح معدلها تقريباً بين 70 إلى 180 في الدقيقة (70 في الراحة، و180 خلال العمل العضلي الشديد) وأي شيء أعلى أو أوطأ من هذا المعدل يعتبر شاذاً،

---

(23) Ibid, p.72

وفي أغلب الحالات يعبر عن حالة مرضية. فإذا كان الجهاز اللاإرادي مجبوراً على العمل وراء معدله، وإذا كانت بعض الحوافز معطاة، وكان لا يستطيع العمل ضمن مجاله الاعتيادي للنشاط، فإن الألم أو علامات خطر أخرى ستحدث. ولكن بعض الناس مثل اليوغي الهندي شوهدوا بأنهم قادرين على أن يزيدوا نبضات قلوبهم إلى 300 نبضة في الدقيقة بدون خطر ظاهر. والبحث الباراسيكولوجي والتعليم الصوفي كلاهما يؤكد أن الوعي من الممكن أن يتجاوز حدوده الفيزيائية (الاعتماد الحسي) ومن الواضح أن الجسم يستطيع ذلك أيضاً.

يمثل الشكل (1) النشاط الكهربائي المذهل لعضلة القلب (ECG) لليوغي الهندي، أخذت في مؤسسة لونافالا الطبية لبحث اليوغا، Lonavala Yoga Research Institute من قبل بروفسور في الطب في جامعة بومباي. كان اليوغي مركزاً لمحاولة إيقاف حركة قلبه، حوالي 30 أو 40 ثانية بعد بدء القياس، وأصبحت الفترات الفاصلة بين النبضات (1) إلى (2) ثانية، وبعد دقيقة واحدة أظهر الـ (ECG) خمس ثوانٍ فاصلة عندما توقف القلب بشكل كامل[24].



الشكل 1: قراءات قياس تخطيط القلب واستجابة الجلد الجلفانية ماخوذة ليوغي هندي استطاع إيقاف حركة قلبه

(24) Ibid, p.73-74

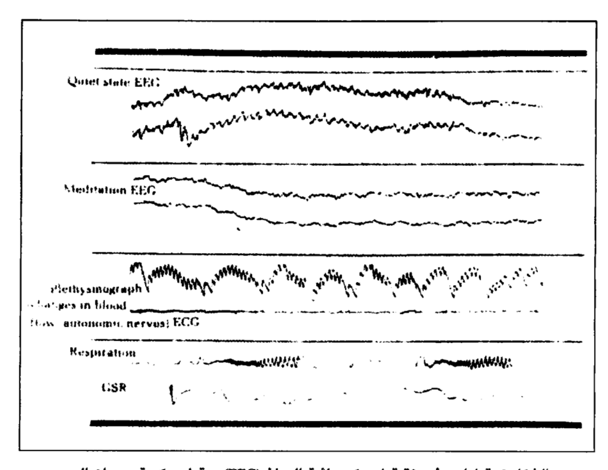
أنظر أيضاً تجربتي ج. أس. شينا وبي. كي. أناندا المقتبستين من المجلة الهندية للبحوث الطبية في: Ramananda Yogi, My Experience with yoga, In: Religion and Parapsychology, IARP, Nov.1976, No.14, Japan, pp. 38-39

ومن الواضح بأن المقدرة الطبيعة للقلب على النبض التي هي واحدة من أكثر المواهب اللاإرادية والأساسية التي نمتلكها، لم تكن تحت سيطرة الوعي بشكل كامل. فالوعي يستطيع السيطرة على الظواهر المتأصلة بشكل عميق في الوظيفة الدقيقة للعالم الفيزيائي كهذه الظاهرة.

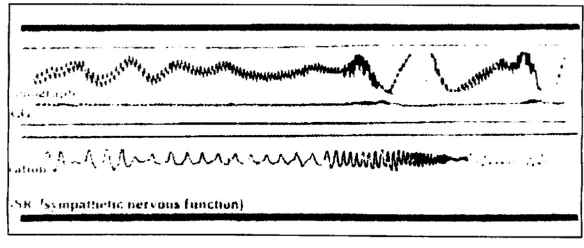
ثم أوضح الفحص الفيزيولوجي لـ ساتيانارايانا St.Satyanarayana (الشكلان 2، 3) الذي ادعى أنه قد بلغ مستويات أخرى من الوعي عن طريق إطلاق طاقة كونداليني Kundalini وكان من النوع الذي يسمح بأن يؤخذ له تخطيط طبي تحت شروط معينة. وأوضحت الاكتشافات في الأشكال 2، 3 التي كانت تؤخذ عندما كان المرشد الروحي Guru ينفِّذ تقنية البرانایاما Pranayama للتنفس السريع المعروفة بالباستريكا Bastrica وكانت الفترة الممتدة للتنفس السريع خطيرة إذا أقيمت بدون تمرين كاف، إذ إن جهاز الأعصاب اللاإرادي لا يستطيع أن يتحمل التحفيز المفرط. وتزيد الباستريكا بشكل كبير من استنشاق الأوكسجين، التي من ثم تنقص الضغط الداخلي للدماغ. يستطيع ساتيانارايانا أن يتنفس بمعدل 200 مرة بالدقيقة (الدرجة الاعتيادية هي 16) وبناء على الرسم البياني فإن المرشد الروحي يتحرك داخل وخارج الباستريكا، ويتنفس بشكل مهلهل أسرع من الاعتيادي أثناء الفترة التي تتألف من (18) ثانية عندما لا يعمل الباستريكا[25].

---

(25) Motoyama and Brown: Op Cit, p.77



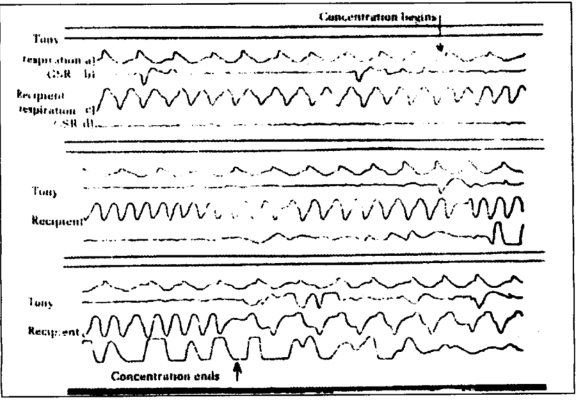
الشكل 2: قراءات بأجهزة قياس كهربائية الدماغ (EEG)، وقياس كمية جريان الدم تحت الجلد، وقياس حركة القلب (ECG)، وجهاز الـ (GSR).
ماخوذة ليوغي هندي يمارس التنفس السريع بتقنية الباستريكا.



الشكل 3: بيانات تمرين الباستريكا لروحاني مبتدئ

وتبين الكشوفات الطبية المذكورة أن البلثيسموجراف (الشكل 4) يظهر تموجات إيقاعية كبيرة في الخط القاع ي. والخاصية المشابهة يمكن أن تشاهد

في مخطط التنفس (الشكل نفسه)، ونشاهد هيجاناً كبيراً في جهاز قياس مقاومة الجلد الجلفانية (GSR) (الشكل نفسه) وتلك التموجات تفترض شذوذاً وظيفياً في داخل الجهاز اللاإرادي، ولكن لو كانت هذه حالة من تشخيص الأمراض فلن نشاهد تكراراً منظماً في تموج الخط القاعدي للجهاز. وعلى أي حال، فإن هذا التموج قد لوحظ في أشخاص متشابهين بشكل متكرر؛ ولذلك فهو لا يشير إلى مرض، بل يشير إلى مجال عمل أوسع من المعتاد.



الشكل 4: بيانات اختبار متسلم الهدف مع طوني آجبو
الذي يعمل مرسلاً قبل التركيز وأثناءه وبعده

وإن هذه البيانات تختلف عن القياسات الفسيولوجية المأخوذة للأشخاص في التأمل الصوفي. ففي أثناء التأمل يميل النبض والتنفس إلى الانخفاض. فالأنماط الفسيولوجية تنتج بسبب حالات أعلى تتغير بطريقة ما. استناداً إلى الطريقة المستخدمة في الوصول إليها، والنقطة المهمة هي أن وظيفة الأعصاب اللاإرادية تكون متغيرة نتيجة لذلك.

إن المعلومات أعلاه تبين لنا حقيقتين: الأولى أنه عن طريق عمل عمليات

فسيولوجية لا واعية، يستطيع الشخص الواعي أن يغير، بشكل طبيعي، عمليات جسمه الدقيقة بالإرادة. وهذا التغير يحصل في داخل المجال الاعتيادي للنشاط الفيزيائي. والثانية، أن خط النشاط اللاإرادي ذاته يكون متوسعاً، وربما نتيجة لتجاوزه حدود الوعي الفردي.

فإذا كان العقل يمتلك طاقة للتأثير على المادة إلى هذه الدرجة، فما هي الإمكانية التي تمكن عقل شخص معين من أن يؤثر بشكل واع على جسم شخص آخر؟ صمم موتوياما تجربة أخرى للإجابة عن هذا السؤال. كان المرسل والمتسلم فيها موجودين في غرفتين معزولتين كهربائياً بحاجز رصاصي (لا يمكن لحقول الطاقة الكهربائية أن تجتاز بينهما) ولم يعلم كل من المرسل والمتسلم أي شيء عن إجراء الاختبار. وكلاهما موصولان بمعدات الاختبار الفسيولوجية. ثم طلب من المرسل أن يركز طاقة الإرسال Sending Energy على المتسلم في الغرفة الأخرى. القياسات كانت مأخوذة في كل مكان لتحديد ما إذا كانت أي تغيرات ذات دلالة حصلت تحت شروط الاختبار. وفي العديد من الاختبارات كانت هناك تغيرات ذات دلالة، وبعض النتائج كانت مدهشة بشكل كبير كالحالة التي عمل فيها توني آغبو Tony Agpoa الجراح الروحاني الفليبيني المعروف كمرسل، وقد أجرى الدكتور موتوياما العديد من الاختبارات على الادعاءات الشائعة حول قدرة بعض الروحانيين على إجراء عمليات جراحية بدون استخدام أدوات الطب أو التخدير الموضعي أو الكلي. وكانت اختباراته بايوكيميائية على الدم والأنسجة المزاحة من الأشخاص الحقيقيين. ويعزوها موتوياما إلى تأثير الروح أو العقل على المادة[26].

وبهذا فإن الاعتقادات الدينية والصوفية حول العالم اللامادي وتأثيره على العالم المادي، التي رُفِضَتْ سابقاً من قبل أكثر العلماء دون فحص أو اختبار تجريبي، نراها اليوم تترسخ جيداً على قاعدة تجريبية، وإن المشكلات

---

(26) Ibid, pp.77-78

أنظر أيضاً: Motoyama H.: The Non-physical in the correlation between Mind and body, the Institute of Religious Psychology, Tokyo, October, 1972, p.20

الميتافيزيقية التي برزت نتيجة البحث في حقيقة العقل أو الروح وعلاقته بالمادة أو الجسد، أو أن هناك مستوى روحانياً في الوجود لا يخضع لمقاييس المستوى المادي أصبحت تجد لها حلولاً، أو، على الأقل، طريقاً ممهداً للحل عبر الطريقة التجريبية التي يستخدمها العلم الحديث. وهكذا تترسخ بشكل أقوى من ذي قبل الاعتقادات الميتافيزيقية في النفس والله، أو السبب الأول باعتباره عقلاً كلياً أو روحاً مطلقاً، وستجد الفلسفة المبررات المشروعة في نظر العلم لمناقشة النفس والله، كحقائق موضوعية تنتمي إلى أبعاد أخرى من العالم لا تخضع لمقاييسنا العادية، وهي من جهة أخرى تمارس تأثيراً وتوجهاً لعالمنا المادي الخاضع لهذه اليد الغيبية. ومن هنا يتبلور بعد ميتافيزيقي واضح في أبحاث الباراسيكولوجي ونتائجه.

اختبر العالم موتوياما أيضاً الاعتقاد الصوفي الهندي القديم الذي يدّعي أن هناك مراكز للطاقة تسمى الشاكرا Chakra، هي المسؤولة عن الظواهر غير الاعتيادية التي يظهرها اليوغي، وهذه المراكز هي مثل (المولاهارا) Mulahara وتقع في أسفل العمود الفقري، ويزعم أنها شكل قوي جداً من الطاقة يسمى في السنسكريتية Kundalini[27]. والمركز الثاني يدعى (سوادهستانا) وواقعة حوالي ثلاث سنتمترات أسفل السرة Navel، هذه الشاكرا تتحكم في الوظائف التناسلية (الجنسية) والعمليات الأولية، وهي مرتبطة بشكل عميق بالتشعبات الدقيقة لـ اللاوعي[28]. والمركز الثالث هو المانيبيورا Manipura (النوم) واقعة بالقرب من الظفيرة الشمسية Solar Plexus (شبكة من الأعصاب في فم المعدة) هذا المركز يقال إنه قوة كبيرة متحكمة في اللاوعي الفردي والجهاز الهضمي Digestive system، وتتضمن الرغبة بالقوة، والعواطف، والأحلام، والإدراك فوق الحسي البسيط، والاستشفاف[29]. أما شاكرا الأناهاتا Anahata (القلب)

---

(27) Motoyama H.: Research for Religion and Parapsychology, Guidelines for Awakening the Chakra, IARP, Nu. 18, Jun 1988, Japan, p.13

(28) Ibid, p.17

(29) Ibid, p.23

فواقعة في عظم الصدر وتتحكم بالقلب والنظام الدوري الدموي Circulatory System وهي سبب الاستشفاف والقوة السايكوكنسيزية المسيطرة عليها. هذا المركز مرتبط بأشكال الوعي التي تتجاوز الحدود الحسية[30].

وأقوى ثلاث شاكرا هي (فيشودا) Vishoda (في الحنجرة)، و(آينا) Ajna (بين الحاجبين)، و(الساهازرارا) Sahasrara (في قمة الرأس). ويقال إن مركز الحنجرة يسيطر فيزيائياً على التنفس، ومركز الحاجب Brow Center ينظم الغدتين الصنوبرية والنخامية، ومركز ساهزرارا في اللحاء المخي هو المشرف الأعلى، والمنسق للنظام الفسيولوجي الداخلي. ولإدراك أو معرفة الشاكرا التي في الحنجرة يجب على المرء أن يحدد كل رغبة واتصال بالعالم المادي[31].

إنّ المعرفة التي تحصل من خلال الشاكرات الثلاث الأخيرة تتجاوز شمولية اعتماد الوعي على الحواس، كما تعمل القدرات المرتبطة بها. وتلك هي المستويات التي يحصل من خلالها العلم الشامل، الذي يفترض العديد من المتصوفة أنه الهدف النهائي للمغامرة الإنسانية.

وقد أثبت الاختبار العلمي الذي قام به (موتوياما) أن الشاكرا تؤثر في وظائف الجهاز الفسيولوجي. وكانت تلك الشاكرات مجرد افتراضات ميتافيزيقية يدعيها بعض المتصوفة اليوغيين. وقد قلنا سابقاً إن هدف بعض العلماء ومنهم (موتوياما) هو اختبار الفرضيات الصوفية التي كانت مثار رفض العلم والعلماء. وقام (موتوياما) بإجراء اختباراته على بعض الأشخاص الذين يدَّعون السيطرة على إطلاق الطاقة من بعض مراكز الشاكرا التي يعرفون موقعها. ولهذا الفرض قام (موتوياما) بتصميم آلة اختبار متطورة تجاوز فيها بعض الصعوبات التي كانت تثيرها الأجهزة القديمة في قياس كهربائية الجسم. ولا يفترض (موتوياما) أن الطاقة المنطلقة من الشاكرا ذات طبيعة فيزيائية، بل إن انطلاق طاقة ذات بعد أعلى قد تؤثر في العالم الفيزيائي. وهكذا فإن اكتشاف هذه الشاكرا أو الطاقة المنطلقة ربما يلقي ضوءاً على الظاهرة المعقدة المعروفة في الباراسيكولوجي التي تدعى السايكوكينيسز.

---

(30) Ibid, p.28

(31) Motoyama and Brown: Op Cit, p.89

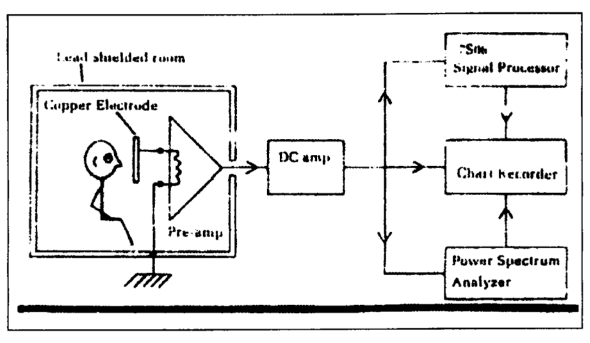
لقد قام موتوياما بتصميم إلكترود Electrode يقيس الطاقة الكهربائية للجسم من دون أن يمس الجلد. إذ إن طرق القياس الكهربائي البيولوجي كانت عبارة عن إلكترودات تتصل مباشرة بسطح الجلد، وهذا الاتصال ينتج أو يسبب طاقة مقدارها أكبر بكثير من مقدار الطاقة الكهربائية العادية المنتجة عن طريق الجسم. ولذلك ففي أغلب أنواع القياس الكهربائي البيولوجي (البيوكهربائي) يمكن أن تكشف فقط الإشارات الكهربائية الحيوية الكلية التي تتغير بشكل مستمر طول الوقت، أما العناصر التي لا تتغير كل الوقت، أو أنها تتغير ببطء وربما تتضمن معلومات لا نعرفها لحد الآن، فهذه تكون مجهولة؛ لأن الأجهزة لا تستطيع اكتشافها[32].

هذه المشكلات قادت موتوياما إلى اختراع آلة قادرة على قياس طاقة الحقل الكهربائي المحيطة بجسم الشخص، دون الحاجة إلى أي إلكترودات متصلة أو ملامسة للشخص. توضع الآلة في غرفة مطلية بالرصاص، وتكون مصممة بشكل خاص ومحكمة ضد الضوء. وتستخدم إلكترود نحاسي قابل للتحريك مع تذبذب على شكل منحنى جيبي Sinusoidal Oscillation، ويمكن أن يوضع الإلكترود أمام أي جزء من جسم الشخص (الشكل 5) فشدة وتردد طاقة المجال الكهربائي الذي يحيط بجسم الشخص تكون مكتشفة عن طريق التقارن السعوي Capacitive Coupling، بين الإلكترود والشخص والغرفة. فالإشارة المتولدة بهذه الطريقة تمر أولاً من خلال المضخِّم الأول للمقاومة الكهربائية العالية إلى أقصى حد (800 ميغاأوم) Extremely high input-impedance preamplifier الموجود داخل الغرفة، وترسل ثانياً معلومات القياس بوساطة مجموعة مضخِّمات الـ (DC) إلى معالج إشاري Signal Processor، ومحلل طيف القوة Power Spectrum Analyzer خارج الغرفة، وتسجل البيانات على مسجل كارت قياسي Standard Chart Recorder[33].

---

(32) Motoyama: Religion and parapsychology, (The Ejection of energy from the Chakra of yoga and Meridian points of Acupuncture, IRP, Japan, 1975, pp.4-12

(33) Motoyama H and Brown: Op.Cit, p.95.



الشكل 5: مخطط يمثل الآلة المستخدمة لقياس الطاقة الخارجة من الجسم من خلال الشاكرا

الاختبار الأول الذي أجري باستخدام هذه الآلة وضع فيه الإلكترود أمام أجزاء مختلفة من جسم الوسيط بالتدريج. وعندما بدأت آلة التسجيل بالعمل أعطي الوسيط تعليمات بأن يبقى ساكناً لمدة (30) ثانية، بعدها يركز أو يحاول أن يطلق الطاقة من ذلك الجزء الذي كانت الإلكترودات موضوعة أمامه لمدة (30) ثانية، ثم يوقف التركيز ويبقى ساكناً مرة أخرى لمدة (30) ثانية. وعندما وضع الإلكترود أمام الشاكرا التي ادعى الوسيط أنه نشَّطها ويسيطر عليها، أوضح أن الطاقة وتردد المجال الكهربائي المرتبطين بإطلاق الطاقة من الجسم كان أكبر بشكل ذي مغزى من تلك الموجودة في الأشخاص الذين يمثلون المجموعة الضابطة(34).

البيانات التي يعرضها الشكل 6، هي التي أجريت لأحد تلاميذ موتوياما في اليوغا، الذي كان يمارس التأمل لمدة خمس سنوات، وادَّعى أنه قادر على السيطرة على إطلاق الطاقة من مركز الطاقة الذي يدعىٰ (آينا)، وأظهرت شدة الإشارة اختلافات ملحوظة قبل التركيز وأثناء وبعده. وهذا الاختلاف

(34) Ibid, p.95

يوحي بأنه، فعلاً، كان مسيطراً على إطلاق الطاقة من جسمه في نقطة خاصة.

فلو لم يكن هناك اختلاف كبير في الفترات الزمنية قبل التركيز وأثناءه وبعده لأوحى بحقيقة أنه ليس هناك دلالة على تغير كهربائي أو طاقوي يسببه التركيز. ولأنه قد ثبت عكس هذا (أي حصل اختلاف) وأن الطاقة كانت أكبر بكثير مما هي عليه قبل التركيز، فهذا يدل على أن هناك عاملاً آخر في المسألة يعزا إلى سيطرة الشخص على إطلاق الطاقة عن طريق حث المركز الطاقوي الخاص في نقطة خاصة من الجسم. وفي التجربة ذاتها ادّعى الوسيط بأن شاكرا (سوادهستانا) لديه منشَّطة، لكنه غير قادر على السيطرة عليها لإخراج الطاقة منها. وعندما تم وضع الإلكترود فوق الشاكرا الأضعف ظهرت النتائج التي يبرزها المخطط رقم 7. إن التذبذب الكبير للخط القاعدي يدل على أن الوسيط كان قد أيقظ الشاكرا إلى حد ما، لأنه ليس هناك اختلاف كبير بين الفترات قبل التركيز وأثناءه وبعده، ولكنه وإن كان قد أيقظ الشاكرا إلا أنه لم يصل إلى حد السيطرة عليها لحد الآن.

concentration

الشكل 6: معلومات عن شاكرا منشَّطة ومسيطر عليها

الشكل 7: بيانات عن شاكرا منشّطة ولكن غير مسيطر عليها

كانت التجربة السابقة (الأولى) تعاني من عيوب محتملة، منها: عدم تثبيت الإلكترودات بشكل كامل، فكانت تهتز بشكل طفيف، لكنه يكفي لجعل القياس غير دقيق. وبالإضافة إلى ذلك فإن تأثير المجال الكهربائي داخل غرفة التجربة غير مستبعد تماماً، وقد يتداخل مع المجال الكهربائي للجسم. وعلى الرغم من أن هذه العيوب ليست كبيرة، إلى حد إثبات عدم شرعية اكتشافات التجربة الأولى، فقد قرر موتوياما عمل قياسات أخرى أكثر دقة عن طريق تحسين الإلكترودات ومساندها لمنع اهتزازها، وتغطية غرفة الاختبار بالألمنيوم.

يمثل الشكل 8 بيانات عيِّنة مأخوذة بآلة محسنة، . كانت الوسيطة قد مارست التأمل لمدة خمس سنوات، وأدركت أن شاكرا المانيبيورا أصبحت منشَّطة. ومنذ سنة قبل أن تؤخذ هذه البيانات، أظهرت العديد من الأعراض، التي ربطها موتوياما بأنماط المجموعة B، وبشكل خاص إيقاظ شاكرا المانيبيورا، مثل عدم الاستقرار العاطفي، ومتاعب في المعدة، وتغيرات مفاجئة في مستوى الحيوية، وتزايد في خبرات الإدراك فوق الحسي، وبشكل خاص الاستشفاف. قرر موتوياما أن يجري الاختبار التالي مستخدماً آلة محسنة، تم وضع الإلكترود في نقطة متوسطة من الظفيرة الشمسية (الموقع المفترض للمانيبيورا). كانت الوسيطة قد أعطيت تعليمات أن تركز على الشاكرا وأن تحاول إخراج الطاقة من خلالها. وخلال الوقت الذي شعرت فيه أنها قادرة على إخراج الطاقة، اختفى بشكل ملحوظ الرسم الكهربائي المسجَّل بواسطة الجهاز.

وللتأكد من أن هذا التغير لا يعزى إلى نمط تنفسها، قيس تنفسها بشكل اعتيادي، ومن ثم ضبط تنفسها إلى أقصى حد ممكن من دون التركيز على الشاكرا، فلم يظهر أي تغير، ثم طلب من الوسيطة أن تركز على شاكرا أخرى هي (آينا)، التي لم تركز عليها خلال ممارسة التأمل. لم يُسجَّل أيٌّ تغيير في المجال الكهربائي، ولم تُشر الوسيطة إلى أنها شعرت ذاتياً بتنشيط الشاكرا. التغير الدرامي الحاصل في المجال الكهربائي المحيط بالوسيطة عندما كانت مركزة على ظفيرتها الشمسية، يبدو أنه مرتبط بشكل مباشر بتنشيط شاكرا المانيبورا. وهو التنشيط الذي كانت تعيه الوسيطة ذاتها[35].

Relaxed

Concentration to manipura chakra

الشكل 8: بيانات عن إيقاظ شاكرا المانيبورا والسيطرة عليها

ادعت إحدى الموهوبات بأنها تعرف جيداً نوعاً من ظواهر الطاقة تحصل في منطقة قلبها. فقرر موتوياما فحصها بوضع الإلكترود أمام قلبها، وطلب منها أن تركز على شاكرا (أناهاتا) في منطقة القلب وتحاول إطلاق الطاقة منها. وتم إعلامها بأن تدفع زراً كهربائياً معيناً عندما تشعر بأن الطاقة قد انطلقت؛ لكي تنذر المجربين في الغرفة الأخرى. وقد لوحظ إطلاق مستمر لطاقة ذات تردد عال من منطقة قلبها، ولكن النبض كان غير واضح.

وبجانب الإلكترود العادي وضعت خلية كهربائية ضوئية لقياس الضوء (غرفة الإلكترود كانت مظلمة بشكل كامل أثناء التجربة) أمام الشاكرا المعنية.

(35) Ibid, pp.96-97

وأثناء التجربة كانت الإشارة المسجلة في مصدر الخلية الكهربائية الضوئية تتضمن أن الضوء متولد بطريقة ما. كيف يمكن تفسير هذه الظاهرة الواضحة؟ يقول موتوياما لا أعرف! فالضوء كان متولداً عندما كانت الوسيطة تركز على مركز الطاقة. والأغرب من ذلك أن عدداً من ظواهر الـ (PK) (السايكوكينسيز) حصلت أثناء التجربة. فعتلة الـ (EEG) (جهاز قياس كهربائية الدماغ) الذي لم يستخدم أثناء التجربة، قد انحنت وتغير شكلها، وأن الساعة الإلكترونية على الحائط وساعة المجرب توقفتا تماماً عند الساعة 3:15، وهو الوقت الذي أرادت فيه الوسيطة أن تغادر لأجل عمل آخر. أكانت تلك الظاهرة مرتبطة بطريقة ما بتركيز الوسيطة على شاكرا أناهاتا لديها؟ يجيب موتوياما: إن ذلك أمر محتمل[36].

أخيراً إن نتائج اختبارات آلة الشاكرا تفترض بقوة أن السبب اللافيزيائي (التركيز العقلي على الشاكرات المعروفة تجريبياً) يمكن أن يوَلِّد نتائج فيزيائية مباشرة. وهذه الاكتشافات تتطلب تأييداً إضافياً، وتحتاج إلى استقصاء إضافي؛ لأنها تدعم التأكيدات اليوغية بأن (الشاكرا) تعمل جسوراً بين الأبعاد المختلفة للوجود. وربما يقدم المزيد من البحث في الشاكرات معلومات لا تثمَّن حول العلاقة بين الوعي والمادة.

المستوى الصوفي والاستشفافي للواقع:

ناقشنا في الفقرات المتقدمة من هذا البحث بعض جوانب الالتقاء والخلاف بين التصوف والباراسيكولوجي، وذكرنا، باختصار، بعض الاختبارات العلمية التي تمت ضمن حقل الباراسيكولوجي للاعتقادات الصوفية حول الوعي والمادة، وتجاوز ثنائية الواقع الفيزيائي إلى الأبعاد اللامادية للوجود، التي تختفي فيها الثنائية، وتظهر الوحدة التي تعبر عن الترابط الداخلي لجميع جوانب الوجود. ورأينا أيضاً أن هذا الواقع اللامادي من الممكن التحقق منه بالطريقة

(36) Ibid, pp.97-98

العلمية، عن طريق التأثيرات التي يمارسها على العالم المادي، وقد تم التعبير عن ذلك بقياس التغيرات الفسيولوجية التي يسببها العقل على الجسم كما تقدم من هذا البحث.

إن الطبيعة المزدوجة للإنسان تفرض عليه ضرورة التعامل مع واقعين لكي يحقق إنسانيته الكاملة، فمعاملاته وتفاعلاته مع العالم المادي لا تشبع فراغه في جانبه الآخر، إذا كانت تلك المعاملات المادية هي الغاية النهائية لديه. وكما يرى (لورنس ليشان) بأن الإنسان يجب أن يكون قادراً على العمل في مزاجيين مختلفين (على الأقل) لكي يصل إلى إنسانيته التامة. وقد رأى أفلوطين من قبل أن الكائن البشري يشبه الحيوان البرمائي الذي يتوجب عليه العيش على اليابسة وفي الماء، لكي يحقق إمكانيته الكاملة. فعلى الإنسان أن يعيش في العالم الواحد وفي العالم المتعدد كليهما، وهذه الفكرة تنعكس في المعتقدات الأساسية لكل مدرسة ذات شأن في التصوف[37].

ويقدم لورنس ليشان في هذا الصدد مفهوم الواقع الفردي Individual reality في محاولة منه لتعريف الظواهر الخارقة، ولكي يحدد الأبعاد غير العادية للواقع قام بتقسيمه إلى: الواقع الفردي للحس المشترك الذي يسكنه أغلبنا، والذي تبدو فيه المبادئ الأساسية للمعرفة[*] بديهية تقريباً، وأن ظواهر الجلاء البصري (الاستشفاف)، والتخاطر، والتنبؤ المسبق... إلخ غير ممكنة فيه. ويعتقد ليشان أنه من الممكن لبعض الناس (الحساسين، والصوفية، وآخرين) أن يعيشوا بعضاً من الوقت في حقائق فردية بديلة، توجد في العالم بطرق أخرى مثل الطريقة الصوفية. ويفترض ليشان أنه عندما يكون المرء في الواقع الفردي

---

(37) Leshan L: The Science of Paranormal (The last frontier), Great Britain, 1987, p.172

(*) المقصود هنا هي المبادئ التي حددها الأستاذ سي دي برود للمعرفة الطبيعية، مثل، السببية، والإحساس، وارتباط العقل بدماغه الخاص، والذاكرة، وأنواع الاستدلال، إضافة إلى مبادئ فرعية أخرى لتلك المبادئ، وعد كل ما يتجاوز تلك المبادئ أمراً خارقاً أنظر:

Broad C.D.: The Relevance of psychic Research to Philosophy, In Weatley and Edge (Ed), Philosophical dimensions of parapsychology, pp.12-16

الصوفي فالظواهر الخارقة تبدو له طبيعية، فما هو اعتيادي في الواقع الفردي الصوفي يبدو خارقاً من وجهة نظر واقع الحس المشترك، والعكس صحيح[38]. وهذا الواقع هو الذي يسميه ليشان الواقع الاستشفافي أو الواقع الموحَّد، وهو واقع ليس فيه حدود وليس فيه أشياء منفصل بعضها عن بعضها الآخر، فكل الأشياء يجري بعضها في بعضها الآخر وهي جزء من كل يؤلف الكون الكلي. فالفرد يرتبط بالكل كما ترتبط حركة الفرشاة المفردة باللوحة الكلية، أو كما ترتبط النوتة الموسيقية المفردة بالسمفونية التي هي جزء منها. وقد مال المتصوفة إلى تسمية هذا بـ (طريق الواحد). وفي الواقع الثالث الذي يسميه ليشان التحول الروحي Transpsychic يدرك الفرد كياناً خاصاً مرتبطاً بالكيان الكلي للكون؛ لأنه ليس هناك خط محدد وممكن للفصل، فالفرد يشاهد منفصلاً بشكل يكفي للحصول على أمانيه ورغباته، ولكنه مرتبط بالكون الكلي؛ لأن تلك الأماني والرغبات تستحث قوى كبيرة تؤلف الكون الكلي. أما الواقع الأخير فهو الواقع الأسطوري The Mythic Reality الذي يتطابق فيه كل شيء مع كل شيء آخر، فالأشياء يرتبط أحدها بالآخر تصورياً وزمنياً. الجزء مرتبط بالكل والاسم بالشيء، والرمز بموضوعه، فكل شيء يعامل وكأنه الآخر. والعالم مليء بكل أنواع الاتحادات والبناءات الممكنة[39].

ويصف ليشان تلك التصنيفات للواقع بأنها أنظمة ميتافيزيقية، وهي من الناحية التجريبية حالات للوعي. فعندما يدرك الفرد العالم، ويتفاعل معه كما لو كان مجموعة واحدة من المبادئ الأساسية المحددة الحقيقية فهو في حالة متبدلة للوعي ـ مختلفة عن اليقظة اليومية، حالة الوعي الاعتيادي. هناك أيضاً حالات مختلفة للوعي تتعامل مع الظاهرة نفسها، لكن بمفاهيم مختلفة بالنسبة للكيفية التي يعمل بها الواقع، وطبيعة قوانينه وأهدافه، والتعريفات المختلفة للزمان والمكان والسببية، وللكيفية التي تتفاعل بها الأشياء، وطبيعة الشيء، لكنها تبقى

---

(38) Weatley M.O.J.: Implications for Philosophy, In Krippner S. (Ed), Advances in Parapsychological Research, 1. Psychokinesis, New York, 1977, p.127.

(39) Leshan L.: Op Cit, pp.165-166.

الظاهرة عينها منظوراً إليها من زوايا متعددة بتعدد حالات الوعي[40].

ويذهب ليشان إلى أن الواقع الفردي للحس المشترك يتعارض مع الواقع الفردي الاستبصاري (الاستشفافي)، ومع الواقع الفردي الصوفي، والواقع الفردي للعلم الحديث، ويرى أن الثلاثة الأخيرة متطابقة فعلاً، وأن من الممكن متابعة العلم ضمن الواقع الفردي الصوفي، ذلك أن الواقع الفردي الاستبصاري يساوي الواقع الفردي الصوفي، وهذا الأخير يساوي، من جهة ثانية، الواقع الفردي العلمي. واتخذ ليشان أربع فرضيات نموذجاً للواقع الفردي الصوفي والاستبصاري والعلم الحديث، بدت له منسجمة كلياً مع مبادئ المعرفة كما حددها برود، ويشتق تلك المبادئ من دراسة برتراند رسل للتصوف، وبناء على ذلك يؤكد ليشان على أن الواقع الفردي الصوفي يتضمن مجموعة بديهيات عن الكون وهي: أن هناك طريقاً للمعرفة أفضل من الحواس التي هي مرشدات عمياوات تقود إلى مستنقع الوهم، وأن هناك وحدة أساسية ووحدة لكل الأشياء، والزمن وهم، وأن الشر مجرد مظهر[41].

الجدير بالذكر أن افتراض ليشان إمكانية ممارسة العلم في الواقع الفردي الصوفي كان محاولة منه للتخلص من مصطلح الخارقية، فالظواهر تبدو خارقة إذا بقيت مستقلة عن الطريقة العلمية، لكن ما إنْ نجعل التداخل ممكناً بين الطريقتين العلمية والصوفية حتى تظهر الظواهر على خطة علمية مفهومة. ولكن لو تعذر ذلك وكان افتراض ليشان خاطئاً، فإن الخارق في الواقع الفردي الصوفي والاستبصاري أو الاستشفافي على الرغم من أنه مألوف في مجاله الخاص، فمن وجهة النظرية العلمية ما نسميه خارقاً هناك يجب أن يبقى خارقاً بشكل جوهري، أي يمكن وصفه بمصطلحات سلبية فقط. ولذلك ينكر ويتلي فرضية ليشان القائلة بإمكانية متابعة العلم في الواقع الفردي الصوفي[42].

(40) Ibid, p.166.

(41) Weatley M.O.J.: Op Cit, p.127

(42) Ibid, p.27

ويذهب ويتلي أيضاً إلى أن الصوفي والاستبصاري طرق مختلفة جداً في الاستجابة لحاجات معينة، ويبدو هذا أكثر عقلانية من فرضية ليشان حول تشابه الواقع الفردي والصوفي، والواقع الفردي الاستشفافي تشابهاً جوهرياً. ذلك أنه من السهولة القول إن الكائنات الحية غير البشرية تمتلك إدراكاً فوق حسي، ولكن من العسير الاعتقاد بأن لديها تجارب صوفية. والحقيقة أن التجربة الصوفية تجربة إنسانية خالصة وعقلانية. ويذهب ويتلي إلى أن التصوف، وإن كان يعني من الناحية الجوهرية بالمعرفة، إلا أن معرفة الصوفي لا يمكن مقارنتها بالمعرفة اليومية الاعتيادية. فالمعرفة بالإدراك فوق الحسي من السهولة القول بأنها تشبه المعرفة اليومية الاعتيادية بكونها معرفة بشيء ما، ولا يتضمن معناها تطابق العارف والمعروف. لكن التجارب الصوفية شكل من المعرفة، يعني تطابق معرفة كائن واحد مع معرفة كائن آخر ليس بالمعنى المنطقي الدقيق، بل بالمعنى الصوفي الخاص، ومن المؤكد أنها غير قابلة للفهم من قبل غير الصوفي. ويبدو أن المضامين الدينية هنا قريبة من الاتصالات الخارقة[43].

عندما استخدم ليشان مصطلح التصوف من الواضح أنه استبعد المفاهيم الدينية من ذلك، فإذا كان هذا الاستبعاد ممكناً وحقيقياً، أو حتى مطابقاً لروح استكشافات ليشان، فإن ويتلي يجد من الصعوبة جداً استبعاد المعنى الديني من المصطلح. ففي دراسته الصوفية يشير ليشان، بشكل متكرر، إلى وهمية الزمن والشر في الواقع الفردي الصوفي، وإلى حدس الوحدة الشاملة، والموضوع العقلي. ثم يسأل ويتلي: أليست هذه الاستدراكات تفترض المضامين الدينية؟ فإذا كان ليشان لا يميل إلى تشبيه المعنى الصوفي للمعرفة بمعرفة الحس المشترك، فإن الحس المشترك والمعرفة العلمية على الرغم من اختلافهما بالدرجة هما من نوع واحد. فعلى سبيل المثال، في دراسته جانب المعرفة المتعلق بالواقع الفردي الصوفي، يرى ليشان أن هناك مصدراً للمعرفة أفضل من الحواس. وينكر ويتلي القول بأن التصوف يرتبط بالمعرفة، ويرى أن ليشان

---

(43) Ibid, p.158

اقتبس عبارته عن «المصدر الأفضل للمعرفة» من عبارة رسل التي يقول فيها: «إن الحصيلة الأولى والمباشرة للإشراق هي الإيمان بإمكانية طريق للمعرفة يدعى الإلهام أو البصيرة أو الحدس بوصفها معارضة للحس، والعقل، والتحليل التي تعتبر مرشدات عمياوات تقود إلى مستنقع الوهم». ويتشكك ويتلي في أن يكون التصوف يتعلق فعلاً بالمعرفة والإشراق، وعندما يلتفت إلى فرضية ليشان في التساوي بين الواقع الفردي الصوفي والاستشفافي، يرى أن هناك صعوبات مضاعفة. ففي الواقع الفردي الاستشفافي يقول ليشان: «أَنْ تحاول هو أن تفشل» وهذا يعني في رأي ويتلي فشل الواقع العلمي. فالواقع الفردي للوجود في العالم الذي ضَمَّنه ليشان الطريقة العلمية هو واقع ليس فيه مكان للإرادة والجهد والمحاولة. لكن المؤكد هو أن العالِم مكافح محترف، وعندما يحاول أن يعمل أشياء في الواقع الفردي يستحيل ذلك عليه، ويكون محكوماً بالفشل لأنه واقع من الصعوبة أن يعمل فيه المرء كعالِم. وأن الكمال والإنجاز معنيان رئيسان في التجربة الصوفية، وهو أمر خارج نطاق عمل العالِم. ويرى ليشان أيضاً أن في الواقع الفردي الصوفي لا يمكن أن تكون هناك أحكام، في حين يبدو من الواضح أن ذلك جزء مهم من المشروع العلمي(44).

الأسلوب الآخر المشابه لأسلوب ليشان هو أسلوب تي، سي، تارت T.C.Tart، فقد تمكن هذا الأخير من تطوير فهمنا للخارقية Paranormal من خلال دراسته للحالات المغيِّرة للوعي Altered States of Consciousness، ويعرِّفها بأنها: تغير كيفي في النمط الكلي للوظيفة العقلية، فعلى سبيل المثال إن الذي يعيش الحالة يشعر أن وعيه يختلف جوهرياً عن الطريقة التي يعمل بها بالطريقة الاعتيادية(45). وهذه الحالات المغيِّرة للوعي هي الأحلام، والحالات

(44) Ibid, p.59

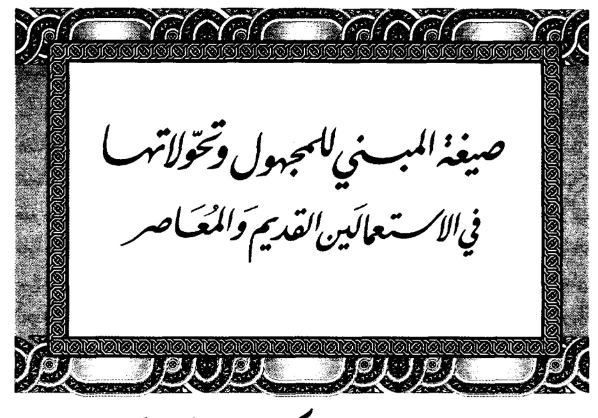
(45) Tart. T.C.: States of Consiousness and State-Specific Sciences, In: Weatley M.O.J and Edge H.L. (Ed), Philosophical Dimensions of Parapsychology, USA, 1976, p.442

التي تحصل بين اليقظة والنوم، والتسمم الكحولي، والتنويم الإيحائي، والتأمل الفكري، إلخ. . .

يبدو أن بعض الحالات المغيِّرة للوعي طبيعية، والبعض الآخر منتجة صناعياً. ويرى تارت أن من الممكن البحث والعمل مع ظواهر مهمة من الحالات المغيرة للوعي، بالأسلوب الذي ينسجم مع جوهر الطريقة العلمية. فهو يتصور أن تطور العلوم ناشئ عن حالات مفترضة للوعي، تتضمن أننا نحدس حالة الوعي التي يكون فيها الوعي شيئاً طبيعياً لنا. وهكذا يظهر التشابه بين طريقة تارت وطريقة ليشان، فالأخير حاول أن يطبق الطريقة العلمية على أبعاد الواقع اللاحسية أو اللافيزيائية الأخرى، وحاول تارت تطبيق الطريقة العلمية على الأبعاد الأخرى للوعي، التي تخرج عن حدود الاشتراط الحسي، إذ يرى تارت أن هناك علاقة متبادلة بين حالات الوعي المختلفة، فكل حالة من الوعي قابلة للتفسير نظرياً عن طريق حالة أخرى في علاقة متبادلة معها. ومن هنا فإن العلم في حالة واحدة من الوعي يقدم تفسيراً للحالة الأخرى، فالعلم مشروع في كل الحالات، وإن حالات العلم المختلفة متشابكة وتشكل كلاً واحداً[46].

---

(46) Weatley M.O.J.: Op Cit, pp.159-168



الدكتور: عمر خليفة بن إدريس
كلية الآداب - جامعة قاريونس - بنغازي

(1)

تتعامل العربية مع صيغ الأفعال وفاقاً للمعنى المطلوب من الفاعل أو من يقوم مقامه، فتبني الفعل للمعلوم، أو تبنيه للمجهول، أو تتركهما إلى صيغة ثالثة، هي صيغة الفعل المطاوع، وهو فعل يبدو من قبيل ما بني للفاعل من حيث صيغته، وربّما ظهر من قبيل ما بني للمفعول من حيث إسناده إلى المفعول به، إذا كان الفعل لازماً.

وإنّما يتحقّق اللّجوء إلى المطاوعة إذا كان فاعل الفعل يقبل «التأثّر بأثر واقع عليه من فاعل ذي علاج محسوس، لفعل آخر يلاقيه اشتقاقاً، بحيث يحقّق

التأثّر معنى ذلك الفعل»[1]. كما في قولنا: فتحت الباب فانفتح، الّذي يعبّر عمّا لا يعبّر عنه قولنا: فَتَح محمد البابَ، أو قولنا: فُتِح البابُ.

فإذا كان الخطاب موجّهاً في حالة البناء للمعلوم لمن يعنيه أن يعرف من الذي فعل الفعل، فإنّه موجّه في حالة البناء للمجهول لمن يعنيه أن يعلم شيئاً عن الفاعل، فيمنعه انصراف المتكلّم عن ذكره ـ جهلاً أو قصداً ـ من الوصول إلى غايته. لكنّ الخطاب موجّه عند اللجوء لفعل المطاوعة لمن ينتظر حصول الفعل، بصرف النظر عمّن فعله، وبصرف النظر عن موقف المتكلّم مّمن فعله[2].

والسمة البارزة لأفعال المطاوعة، أنّها موضوعة للتعبير عن الأفعال الإرادية، والأمور الطبيعية التي تظهر للعيون؛ لبيان «رغبة الفاعل في الفعل، أو ميله الطبيعي، أو شبه ميله إليه»[3]. وبهذا يظهر الفرق بينها وبين الفعل المبني للمجهول، إذ لو كانت «أفعال المطاوعة تؤدّي معنى الفعل المبني للمجهول، أو كان الفعل المبني للمجهول يؤدّي معنى هذه الأفعال، ما احتاج الواضع إلاّ إلى إحدى الطّريقتين منهما للتعبير، ولم يأت بهما معاً»[4]، حتّى إنّنا لا نكاد نجد البناء للمجهول يجري على صيغ هذه الأفعال، فيما هو مألوف من سمت العربية[5]، وهو ما يسكب هذه الصيغ خاصّيّة تتميّز بها.

(2)

ولئن كان بناء الجمل قائماً على قواعد لا بدّ من إقامتها، فقد استقر لدى النحاة أنّ البناء للمجهول نتاج تحوّل في الصيغة والإسناد معاً، من أصل سابق

(1) عباس حسن، النحو الوافي، 2/ 99، هامش (4)، القاهرة، دار المعارف، ط3.
(2) عباس محمود العقاد، أشتات مجتمعات، ص: 63 ـ 64، القاهرة، دار المعارف، ط6.
(3) مصطفى جوّاد، المباحث اللغوية في العراق، ص: 17، مطبعة لجنة البيان، 1954.
(4) نفسه، ص: 18.
(5) عبد الجوّاد الطيب، من لغات العرب، لهجة هذيل، ص: 293 ـ 294، طرابلس، منشورات جامعة الفاتح.

إلى فرع لاحقٍ، وهي نظرة هدتهم إلى مبحث أسلوبي، تطرّقوا فيه للمقامات والأحوال التي تستدعي حذف الفاعل من الجملة، كأن يكون الفاعل مجهولاً جهلاً تامّاً للمتكلم، فهو لا يعرفه، بل يعرف آثار فعله. وكأن يتعمد المتكلّم اطّراح الفاعل قصداً؛ خشية منه أو خشية عليه، أو تعميةً على المخاطب، وكأن يكون الفاعل معلوماً، بحيث يكون ذكره من العبث وفضول الكلام، وكالمحافظة على موسيقى الكلام[6]، بمراعاة التقارب بين الفواصل فيما هو منثور، وبمراعاة التفعيل فيما هو منظوم.

فحذف الفاعل، وبناء الفعل للمجهول، حيثما وقع في قوله تعالى: ﴿إِذَا ٱلشَّمْسُ كُوِّرَتْ ① وَإِذَا ٱلنُّجُومُ ٱنكَدَرَتْ ② وَإِذَا ٱلْجِبَالُ سُيِّرَتْ ③ وَإِذَا ٱلْعِشَارُ عُطِّلَتْ ④ وَإِذَا ٱلْوُحُوشُ حُشِرَتْ ⑤ وَإِذَا ٱلْبِحَارُ سُجِّرَتْ ⑥ وَإِذَا ٱلنُّفُوسُ زُوِّجَتْ ⑦ وَإِذَا ٱلْمَوْءُۥدَةُ سُئِلَتْ ⑧ بِأَيِّ ذَنۢبٍ قُتِلَتْ ⑨ وَإِذَا ٱلصُّحُفُ نُشِرَتْ ⑩ وَإِذَا ٱلسَّمَآءُ كُشِطَتْ ⑪ وَإِذَا ٱلْجَحِيمُ سُعِّرَتْ ⑫ وَإِذَا ٱلْجَنَّةُ أُزْلِفَتْ ⑬ عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّآ أَحْضَرَتْ﴾[7].

إنّما كان للعلم بالفاعل، إذ كان المراد تصوير الفزع الأكبر وأهوله، فحشد جملة من الأفعال والتغّيرات التي تقع في عالم الناس المادّي والروحي، ونسق بعضها على بعض بواو العطف. وضمن هذا الحشد من صور الهول استحضرت السورة واقعتين، استحضرت أوّلاً: واقعة انكدار النجوم أي انقضاضها مسرعة من عليائها، وهو أمر معروف مشهود في حياة الناس؛ فلذلك اختير له فعلٌ مخصوص، يعبّر عن الأفعال الإرادية وشبه الإرادية، وهو الفعل المطاوع «انكدر»، وأسنده إلى ضمير النجوم، فجاء إيقاع الجملة مساوقاً لإيقاع الجمل المبنية للمجهول. واستحضرت السورة ثانياً: صورة الموءودة، وهي تسأل عن حقيقة ذنبها، وحقيقة معاقبتها بهذا العقاب المقيت؛ ليعرّض بقوم يعرفون أنهم قُصِدوا بذلك، وعلى هذا ينبغي الاعتراف بأنّ بناء الأفعال للمجهول منح النّص صفات الخطاب المتماسك، الثريّ بإيقاع العبارة وإيحاء الإشارة.

---

(6) محمد عيد، النحو المصفى، ص: 411، القاهرة، مكتبة الشباب.

(7) سورة التكوير، الآيات: 1 ـ 14.

فأمّا اطّراح الفاعل وبناء الأفعال للمجهول في قول البحتري، يرثي المتوكّل، ويصف ما حل بقصر الجعفري، بوصفه رمزاً لطلل الخلافة الذي اندثر:

تَغَيَّرَ حُسْنُ الْجَعْفَرِيِّ وَأُنْسُهُ	وَقُوِّضَ بَادِي الْجَعْفَرِيِّ وَحَاضِرُهْ[8]
تَحَمَّلَ عَنْهُ سَاكِنُوهُ فُجَاءَةً	فَعَادَتْ سَوَاءً دُورُهُ وَمَقَابِرُهْ
إِذَا نَحْنُ زُرْنَاهُ أَجَدَّ لَنَا الأَسَى	وَقَدْ كَانَ قَبْلَ الْيَوْمِ يُبْهَجُ زَائِرُهْ
وَلَمْ أَنْسَ وَحْشَ الْقَصْرِ إِذْ رِيعَ سِرْبُهُ	وَإِذْ ذُعِّرَتْ أَطْلاؤُهُ وَجَآذِرُهْ
وَإِذْ صِيحَ فِيهِ بِالرَّحِيلِ، فَهُتِّكَتْ	عَلَى عَجَلٍ أَسْتَارُهُ وَسَتَائِرُهْ

فإنّما هو من قبيل التعمية، ومن ثمّ كان الانتظام التعبيري والإيقاعي في هذه الأبيات مشدوداً إلى صيغة المبني للمجهول، فهي العنصر المهيمن الذي تكرّر ستّ مرّات، وتركّز في البيتين الأخيرين؛ لتستوعب الصيغة المذكورة طائفة من الكلمات، وتخضعها لتعبيريتها في بناء الدلالة، والصوت، والصّورة، إذ هي أصلح الصيغ للتعبير عن جريمة أحكمت تدبيراً وتنفيذاً، وتمالأَ فيها الابن مع قَتَلَة أبيه، وأقدرها كذلك على الوفاء بما في نفس الشاعر، ممّا لا يقوى على التّصريح به[9]. وهذا الذي ذكرناه من الأمور العامّة في هذا الباب، ومع ذلك فإننا نزيد الموضوع إيضاحاً، فنقول:

(3)

ممّا هو مقرّر في العربية، أنّ البناء للمجهول يدلّ عليه بصيغ خاصّة، تكفّلت كتب النحو بحصرها، وقد رُوعي في بنية هذه الصيغ نوع الفعل من حيث الزمن، وحاله من حيث التجرد والزيادة، وحاله من حيث صحّة عينه واعتلالها.

بيد أنّ صيغة (فُعِل) مضمومة الفاء مكسورة العين تعرّضت لتحوّلات

---

(8) ديوان البحتري، 2/ 1046، تحقيق: حسن كامل الصيرفي، القاهرة، دار المعارف.

(9) عمر خليفة، البنية الإيقاعية في شعر البحتري، ص: 232، مخطوط.

كثيرة، لم تتعرض لها صيغ المبني للمجهول الأخرى. ومردّ هذا، فيما يبدو، إلى أنّ العرب يكرهون مجيء الضّمّة والكسرة القصيرتين متعاقبتين، حتى قيل: إنّه لم يرد بهما اسم ثلاثي إلاّ كلمة «الدُئِل» اسم قبيلة أبي الأسود الدؤلي، كما لم يرد في لغتهم العكس، أي الاسم الثلاثي المبدوء بكسرة تليها ضمّة أبداً[10]. فليس عجيباً أن يسري الإحساس بثقل تجاور الضمة والكسرة إلى الأفعال الثلاثية أيضاً، ويصار إلى تغيير ذلك، فيقل استعمال الثلاثي المبني للمجهول شيئاً فشيئاً على ألسنة العرب، حتى يكاد يختفي نهائياً من اللهجات الحديثة، التي فضّل الناطقون بها«انْسَرَق» على «سُرِق» و«انكسر» على «كُسِر».

(4)

وأوّل تحوّل لُمِح في سياق تحوّلات هذه الصيغة تحوّل سُجِّل في لهجات تميم، وتَغْلِب، وبكر بن وائل، وهي قبائل بدوية، كانت تنحو بصيغة (فُعِل) في البناء للمجهول نحو صيغة (فُعْل)[11] بضم فسكون، فتقول: عُصْر في عُصِر، ونُفْخ في نُفِخ، وسُفْع في سُفِع، وقد ورد في الأمثال: «لم يحرم من فُصْد له»[12] بإسكان الصاد، وأصلها فُصِد بالبناء للمجهول، ولكن جاءت صورتها بالسكون في المثل، وهي بلاشكّ صيغة تفريعية من المبني للمجهول. ومن شواهد هذا التفريع أنّ أبا السّمال قرأ قوله تعالى: ﴿وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْ﴾[13] بإسكان العين.

وسجل النحويون المتقدّمون، إلى جانب ذلك، ثلاث صيغ لبناء المجهول من الماضي الثلاثي معلّ العين، فجوّزوا في فائه: إمّا الكسر الخالص، فينقلب حرف العلة ياءً، وإمّا الضمّ الخالص، فينقلب حرف العلّة واواً، وإمّا الإشمام،

(10) ابن عصفور الإشبيلي، الممتع في التصريف، 1/ 60، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ط3.

(11) أحمد علم الدين الجندي، اللهجات العربية في التراث، 1/ 243 ـ 245، بيروت، الدار العربية للكتاب، 1983.

(12) الزبيدي، تاج العروس، مادة: فصد.

(13) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر، الكشاف، 1/ 628، مصطفى الحلبي.

وهو وجه لا يضبطه إلاّ النطق، ومعناه: «النطق بحركة صوتية تجمع بين الضمة والكسرة، على التّوالي السريع، بغير مزج بينهما»[14].

فلمّا امتدّ الزّمن، واتّسعت الآفاق التي يسكنها الناطقون بالعربية، والتصق أهلها بغيرهم من أصحاب اللغات الأخرى، سُجِّلت في بلاد الأندلس صيغة لغوية رابعة لذلك الفعل الثلاثي المعلّ العين. فقد لاحظ الزبيدي المتوفى سنة 379هـ أنّ أهل الأندلس في زمنه يقعون في خطأ، إذا أخذوا المجهول من كلّ فعلٍ ثلاثي أعلّ وسطه، وأنّهم يقولون: أُبيع الثوب، وأُقيم على الرجل، وأُخيف، وأُدير به، وأُسير به، والوجه الأمثل في هذه ونظائرها، أن يقال: بيع، وقيم، وخيف، ودير، وسير، بإسقاط الألف[15]. ويستفاد من المادة اللغوية التي جمعها ابن مكّي الصقلي المتوفى سنة501هـ، أنّ لهذه الظاهرة مثلاً في عربية أهل صقلية، فسجّلها في كتابه «تثقيف الّلسان» من بين الأغاليط الّتي سمعها منهم[16].

(5)

ثمّ إنّ هذا التّحوّل الحركي الداخلي تطوّر إلى تحوّل خارجي، تجاوز الصيغة المعتمدة وتفريعاتها إلى صيغة من سحنة لغوية أخرىٰ، هي صيغة «انْفَعَل»، التي خصّصتها العربية بالمطاوعة، فنقلها عامّة أهل[17] بغداد في القرن السادس الهجري. وربّما قبله من هذا المجال، وجنحوا بها إلى مجال ما لم يسمّ فاعله، قال الحريري (ت546هـ) مشيراً إلى فُشُوّ هذه الظاهرة في زمنه: «وللعامة وبعض الخاصة أوهام في إسناد الفعل من فُعِل به»[18]، ثم يبين ذلك بأنهم:

---

(14) عباس حسن، النحو الوافي، 2/ 101، هامش (1).

(15) عبد العزيز مطر، لحن العامة في ضوء الدراسات الحديثة، ص109، القاهرة، الدار القومية، 1966.

(16) ابن مكي الصقلي، تثقيف اللسان، ص153، القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1966.

(17) عبد العزيز مطر؛ لحن العامة في ضوء الدراسات الحديثة، ص187.

(18) الحريري، القاسم بن علي، درّة الغواص في أوهام الخواص، ص175، نهضة مصر.

«يقولون: انضاف الشيء إليه، وانفسد الأمر عليه، وكلا اللّفظين لا مساغ له في كلام العرب، ولا مقاييس التصريف، ووجه القول أن يقول: أُضِيفَ الشيءُ إليه، وفُسِد الأمر عليه. (ثم قال الحريري): والعّلة في امتناع «انفعل» منهما، أنّ مبني فعل المطاوعة المصوغ على «انفعل»، أن يأتي مطاوع الثلاثية المتعدّية، كقولك: سكبته فانسكب، وجذبته فانجذب، وقدته فانقاد، وسقته فانساق، ونظائر ذلك. وضاف وفسد إذا عدّيا بهمزة، فقيل: أضاف وأفسد، صارا رُباعِيّيْن؛ امتنع بناء انفعل منهما. . . »[19].

ويبدو أنّ الظاهرة أضحت تبرز وتتمكن، فقد سجّلها الصاغاني المتوفى سنة 650 هـ في كتاب الانفعال، ثم نقلها عنه ابن الحنبلي، فقال: ورد في «ديباجة كتاب الانفعال للإمام الصّاغاني أنّ: انحفظ، وانقرأ، وانكتب مستحدث، استحدثه المولدون، مما لا يعتدّ بوجوده، ولا يعبأ بكونه»[20].

ومعنى هذا أن المبنى للمجهول من الثلاثي، قد جرى استعماله على غير وجهه في ذلك الوقت، وحلّ محلّه الفعل المطاوع، واختيرت صيغة «انفعل»[21] من بين صيغ المطاوعة لهذه الغاية؛ لذلك نصّت معاجم كثيرة نصّاً صريحاً على أنّ الفعل (انعدم) خطأ، وأنّه من لحن العامّة، فقد ذكر الزمخشري أنّ «انفعل» لا يقع حيث لاعلاج ولا تأثير[22]؛ ولذا كان قولهم: «انعدم» خطأ. وذكر صاحب القاموس: أنّ قول المتكلّمين «وُجِد (الشيء) فانعدم، لحن»[23]، ونصّ الزبيدي

---

(19) نفسه، ص 48 _ 49.

(20) انظر: ابن الحنبلي، سهم الألحاظ في وهم الألفاظ، ص27. وهو يقع ضمن كتاب: أربعة كتب في التصحيح اللغوي _ للخطابي، ولابن برّي الحنبلي، ولابن بالي، تحقيق: حاتم الضامن، بيروت، عالم الكتب.

(21) ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، تقويم اللسان، ص93، تحقيق: عبد العزيز مطر، دار المعرفة. قال المحقق في مقدمته للكتاب المذكور: لحظت أن صيغة (فَعُل) من صيغ الماضي الثلاثي ينطق بها عامة بغداد (فُعِل) على صيغة المبني للمجهول، فيقولون: حُسِن الشيء، وحُمِض الخلّ. . . ولكن مما يدعو إلى النظر أنهم يعبّرون عن المبني للمجهول بصيغة المطاوعة، فيقولون: انضاف»، وتقويم اللسان، ص62.

(22) ابن يعيش، موفق الدين يعيش بن علي بن يعيش، شرح المفصل، 7/ 159، إدارة الطباعة المنيرية

(23) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة (عدم).

على أنّه« لايقال: علمته فانعلم، ولا عدمته فانعدم»[24]، والفعل بصيغته هذه ممّا أهمله الصّحاح، والمختار، واللسان، والمصباح، وأقرب الموارد، والوسيط، وعلى هذا فإن البديل المناسب لمطالب العربية، أن يقال: «عُدِمَ الشيء» ببناء الفعل للمجهول.

(6)

ولا محال أنّ إحلال «انْفَعَلَ» محل «فُعِل»، قد تمكّن من الألسنة والأقلام في استعمالاتنا المعاصرة، تآزره أوهام قديمة، واستعمالات عامّية معيشة، كما نقول اليوم في عامّية بلادنا: (انكتب، وانقرأ، وانقال، وانباع)، عوضاً عن: كُتِب، وقرىء، وقيل، وبيع، وهذا ما جعلنا نتقبّل راضين تعبيرات من قبيل:

1 ـ انمسح الحبر عن الجدار، مع أنّ انمسح فعل لا وجود له في معاجم العربية بصيغته هذه، وإنّما انفرد بذكره المعجم الوسيط، مضيفاً إلى الصيغة المذكورة صيغة «امّسح»، قائلاً: انمسح وامّسح الشيء[25]: ذهب ما عليه؛ ولهذا اقترح دعاة التحقيق اللّغوي استعمال الفعل اللازم امّحى أو زال، أو استعمال الفعل المبني للمجهول «مُسِح»[26].

2 ـ ويعبرون عن مرادهم عند حديثهم عن معاودة المرض بعد النقه والإبلال بالفعل (انْتَكس)[27]، ويقولون: انتكس المريض، ويجعلون منه المصدر (انتكاساً)، ويبنون منه المجهول، فيقولون: (انْتُكس)، وهم بذلك يجعلون الفعل (انْتَكَس) بديلاً للفعل المبني للمجهول (نُكِس)، الذي تنصّ عليه معاجم العربية في متونها، وتنصّ معه على الفعل (انْتَكَسَ)

(24) الزبيدي، السيد محمد مرتضى، تاج العروس، مادة (عدم).

(25) المعجم الوسيط، مادة (مسح).

(26) محمد العدناني، معجم الأغلاط اللغوية المعاصرة، ص628، مكتبة لبنان، 1989، وانظر أيضاً، ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص 321، مطبعة السعادة، 1963، ط4.

(27) معجم الأغلاط اللغوية المعاصرة، ص679.

أيضاً، ولكن لا بالمعنى السابق ذكره، وإنما بمعنى: «وقع على رأسه»[28].

3 ـ ويعبّرون عن دفع العدوّ وإبعاده بقولهم: اندحر العدوّ، فيجعلونه مطاوعاً للفعل المتعدّي (دَحَر)، مع أنّ الفعل (اندحر) فعل أهمل ذكره كلّ من الصّحاح، والأساس، واللّسان، والقاموس، والتاج، ومحيط المحيط، وأقرب الموارد، فأمّا المصباح المنير فقد أهمل مادة (دَحَر) كلها. والوسيط هو المعجم الوحيد الذي نصّ على وجود الفعل (اندحر)[29]، لكنه لم يسجّل موافقة مجمع اللغة العربية بالقاهرة على استعمال الفعل المطاوع (اندحر)؛ لذلك كانت الصيغة المرتضاة هي صيغة المبني للمجهول[30] (دُحِر)، فهي أجدر بالاستعمال من مطاوع الفعل المبني للمعلوم منه.

4 ـ ونسمعهم يقولون: انشغل عنه، أي عرض له ماشغله، غير أنّه لم يرد وزن(انفعل) من هذا الفعل، وإنّما ورد شُغِل عنه بالبناء للمجهول[31].

5 ـ كما نسمعهم يقولون: انطرد، لمن أبعد مرغماً، فيجعلون هذا عوضاً عن طُرِد المبني للمجهول، وهو خطأ؛ لأنّ المطاوعة هنا غير واردة؛ إذ لا يقال طردته فانطرد، فإذا اقتضى التعبير ذلك، قيل: طردته فذهب[32].

6 ـ وبالجملة فإنّ أكثر ما يقع فيه معاصرون منّا في هذا الباب، إنّما يكمن في إحلال المبني للمعلوم محل المبني للمجهول، في تلك الأفعال التي ترد على الدّوام مبنية للمجهول في صورتها اللفظية، مثل: زُكِم، وطُلّ دمه، وهُدِر دمُه، وحُمَّ، ووُعِك، وهُزِل، ونُفِست المرأة، وفُلِج، وأُغِمي على المريض، وغُشِي عليه، ونُكِس في المرض، وصُرِع. ومثل: وُكِس في

---

(28) الزبيدي، تاج العروس، مادة (نكس).

(29) المعجم الوسيط، مادة (دحر).

(30) معجم الأغلاط اللغوية المعاصرة، 215.

(31) إبراهيم اليازجي لغة الجرائد، ص47، مصر، مطبعة التقدم.

(32) ابن سيدة المخصص، 14/ 175.

البيع، وغُبِن فيه، وَوُضِع في التجارة. ومثل: بُرّ حجّك، وثُلِجَ فؤاد الرجل، وأُشْرِبَ حُبّ فلانة[33]. ونحو ذلك من هذه الأفعال التي تدلّ في الأغلب الأعم على معانٍ تّتصل بالأدواء والأسقام والآفات، أو بالغبطة والفرح، أو بالغبن والوكس وطوارىء الأمور، ممّا لا عمل فيه لصاحب الفعل[34].

(7)

والواقع أنّ عربيتنا المعاصرة لا تتوقّى من ذلك، وإنّما تجنح إلى استعمال خطاب يقل ورود المبني للمجهول فيه، وهي ظاهرة أسلوبية مكّنتها أمور منها:

1 ـ عدم استخدامه في لغة الحياة اليومية؛ لأنّ صيغه الفصيحة تحتاج إلى ضبط وتدقيق، والدّارجة التي نستعملها، لا تتعامل مع الحركات، ولا تُعنى بضبط الصّيغ، وخاصّة حين يباشر الناس الكلام فعلياً، في المناسبات المتعدّدة، والأوضاع المختلفة، ويؤدّون بها مطالبهم في الشوارع والحوانيت، والمطاعم، والمدارس، وقاعات المحاضرات كذلك.

2 ـ ندرة استخدامه في لغة البحث العلمي؛ لما يقتضيه أسلوبه من حذف واختزال، وهو ما لا يلبي مقاصد الباحثين، وحاجتهم لإيضاح مسائل العلم، واتّباع الإجراءات المنهجية الصارمة.

3 ـ انصراف الكتّاب عن طلب الموازانات الصّوتية، وتنضيد الجمل واتساقها وزناً وموقعاً، وانسياقهم إلى كتابة تتحرّى الاسترسال، وتسعى إلى الإقناع، لا لّمجرد التأثير العارض.

4 ـ ندرة استخدامه في كلّ خطاب لغوي يسعى لتخييل، أو إغراء، أو إقناع، كما في لغة الشعارات، والإعلانات، والدّعاية، ونحو ذلك ممّا تتوجّه فيه المقاصد إلى دفع الهمم، أو تحريك العواطف، أو تعديل التوجّهات.

---

(33) السيوطي، المزهر، 2/ 233، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية. انظر أيضاً المخصص، 15/ 72.
(34) العقاد، أشتات مجتمعات، ص67.

(8)

وبإزاء هذا التّطور لابس العربية المعاصرة مركّب لغوي مترجم، يتكوّن من الفعل (تَمَّ + مصدر الفعل موضوع الخطاب)، وصار يتنزّل من أساليبها تنزّل صيغ المبني للمجهول، ويترسّخ فيها يوماً بعد يوم، كقول أحد الكتّاب: «فقد أصبح الشعب الذي طردته إسرائيل شعباً بلا اسم ولا أرض، وتمّ إخفاء العملية برّمتها، تحت غلالة مفضوحة من العنصرية والديمقراطية، فلقد تمّ حذف فلسطين من المعاجم الجغرافية الحديثة، كما تمّ حذف اسمها من الطّبعات الجديدة من الكتاب المقدّس»[35].

فاستعمل الكاتب (تمّ إخفاء)، و (تمّ حذف) عوضاً عن: (أُخفِيت وحُذِف) بصيغة ما لم يسمّ فاعله. والأغلب أنّ (تمّ...) في مثل هذا الموضع، إنما هو «ترجمة لفعل الكون الإنجليزي (Were) المستعمل عادة لإفادة صيغة المجهول»[36].

وممّا يوطّىء لهذا الافتراض أنّ المركب المذكور يندر وروده في استعمالات الأوائل، وما تيسّرت لنا ملاحظته إلاّ في نصّ لابن طباطبا (ت 322هـ) ضمن قوله: «وللشعر الموزون إيقاع يطرب الفهم لصوابه، وما يرد عليه من حسن تركيبه، واعتدال أجزائه، فإذا اجتمع للفهم، مع صحّة وزن الشعر، صحّة وزن المعنى، وعذوبة اللفظ، فصفا مسموعه ومعقوله من الكدر، تمّ قبوله له، واشتماله عليه»[37]، حيث استعمل «تمّ قبوله» عوضاً عن قُبِل الشعر الموزونُ، أو قَبِل الفهمُ الشعرَ الموزون.

وفي موارد التعبير عن هذا الأسلوب درجت العربية المعاصرة على بناء الفعل للمجهول، وإسناده إلى ما حقّه أن يسند إليه، ثمّ إنّها قد لا تتحرّز من ذكر الفاعل، فتورده مضافاً إلى كلمة أخرى، مثل: «من قِبَل»، أو «بواسطة»، أو «عن طريق»، أو «من طرف». فيقال: «تمارس مهامّ الشؤون الصّحيّة من قِبَل أمانة الصّحّة»، ونقرأ في أحد الكتب المترجمة هذه العبارة: «مصر حُكِمت من

(35) مجلة الفكر العربي، ص87، العدد (72)، 4/ 1993.

(36) مجلة الفكر العربي، ص216، العدد (46)، 6/ 1987.

(37) ابن طباطبا العلوي، عيار الشعر، ص21، تحقيق: عبد العزيز المانع، القاهرة، مكتبة الخانجي.

طرف المماليك، الذين كانت إبداعاتهم على المستوى الفني قائمة في المدن»[38]. ونقرأ في إحدى المجلات: «تميّزت مرحلة الحكم الأموي بوجود مجالس خاصّة للنّقد الأدبي، وكانت هذه المجالس على أنواع: فمنها ما كان يعقد ويدار من قِبل الخلفاء الأمويين أنفسهم، ومنها ما كان يعقده ويديره أهل الأدب والمتأدّبون، ومنها ما كان يعقده الشعراء فيما بينهم»[39].

وكل ذلك غير سائغ، وكان في وسع من استعمله، أن يبني الفعل للمعلوم ما دام محتاجاً لذكر الفاعل، كما فعل صاحب الفقرة الأخيرة، حيث عدل عن المبني للمجهول إلى المبني للمعلوم في استعماله الفعلين «يُعقَد ويُدَار».

ومع هذا فإنّ العربية الفصيحة قد تومىء إلى الفاعل عند بناء بعض الأفعال للمجهول، وتورده في تركيب لا يتنكّر له نظامها، تنكّره لذلك التركيب الذي وصفناه، ويكثر ذلك في القرآن الكريم مع الأفعال «أنزل» و«أوحى» و«أتى»، كما في قوله تعالى: ﴿ٱتَّبِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُمۡ﴾[40]، وقوله: ﴿ٱتَّبِعۡ مَآ أُوحِيَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ﴾[41]، وقوله: ﴿وَمَآ أُوتِيَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمۡ﴾[42].

ولا محالة أنّ هذه الأفعال تتّصل هنا بخطاب يتعقّب تصوّر العرب لمصادر الوحي والتنزيل، وادّعاءهم أنّ القرآن قول شاعر، أو ساحر، أو كاهن، فلا غَرْوَ أن يوميء النّصّ القرآني إلى الفاعل: الموحي، المنزِّل؛ دحضاً لهذا التصّور.

وهكذا يتضح مما سبق استعراضه: أنّ معالم هذه الظاهرة تتوغّل في عاداتنا الأسلوبية توغّلاً يستند إلى علاقات لغوية تواصلت عبر القرون، وربطت الخالفين بالسالفين، ثم إنّها تتنامى بفعل التطور التاريخي للغة ولهجاتنا.

---

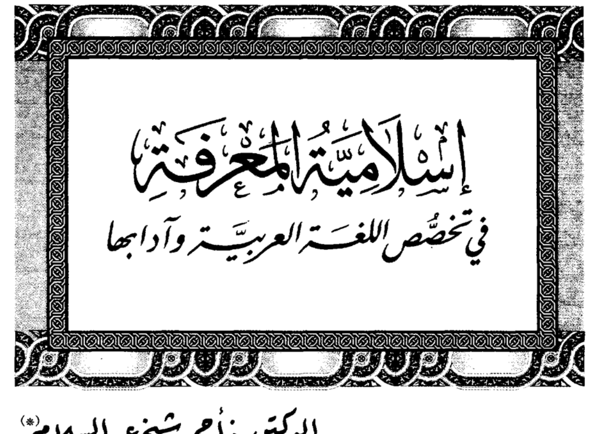
(38) أوليغ كرابار، كيف نفكر في الفن الإسلامي، ترجمة: عبد الجليل ناظم، ص: 58، المغرب، دار توبقال.

(39) مجلة الفكر العربي، ص176، العدد(72)، 4/ 1993.

(40) الأعراف (3)، وانظر أيضاً: الأنعام (37)، البقرة: (105)، (136)، (285)، المائدة: (64)، (66)، (67)، (68)، يونس: (20)، هود: (14)، الرعد: (1)، (7)، (19)، (27)، العنكبوت: (50)، سبأ: (6)، الزمر: (55).

(41) الأنعام: (106)، وانظر أيضاً: الأعراف: (203)، الأحزاب: (2).

(42) البقرة: (136)، وانظر أيضاً: آل عمران: (84).



إسلامية المعرفة في تخصص اللغة العربية وآدابها

الدكتور: أحمد شيخ عبد السلام(*)

تمهيد:

يقدم هذا البحث وجهة نظر في ضرورات إسلامية المعرفة التخصصية في اللغة العربية وآدابها ومنطلقاتها، ونواحي التركيز فيها ومقترحات تطويرها. وينظر الكاتب في مدى صلة الأسس النظرية لإسلامية المعرفة وخطوات العمل فيها بهذا التخصص، وفي أوجه إسهامه في مشاريع إسلامية المعرفة، ويبرز القضايا التخصصية، والخطط المستقبلية المقترحة في إسلامية هذا التخصص، كما يقترح أداة وصفية متكونة من المنطلقات التي قد تعتمد في وصف عملية

(*) الأستاذ المشارك في قسم اللغة العربية وآدابها، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

إسلامية المعرفة في هذا التخصص وتقويمها، ويطبق هذه الأداة في وصف التطبيقات القائمة في إسلامية المعرفة في قسم اللغة العربية وآدابها بكلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا. وتمثل دراسة هذا الموضوع دراسة لأوجه أداء اللغة لنشاطها الحضاري من خلال الدراسة اللغوية التخصصية.

من التحديدات الشائعة لـ «إسلامية المعرفة» المعاصرة أنها: الفحص في قضايا ومفاهيم العلوم الإنسانية الحديثة، بعد الاطلاع على ما يقابلها في المنظور الإسلامي، والعمل على إعادة صياغة هذه القضايا والمفاهيم في محاور متوافقة مع النظرة الإسلامية. وحددت أيضاً بأنها ممارسة النشاط المعرفي كشفاً وتجميعاً وتوصيلاً ونشراً من زاوية التصور الإسلامي للكون والحياة والإنسان، وأنها تعني احتواء كلّ الأنشطة المعرفية الإنسانية على المستويين النظري والتطبيقي معاً من أجل جعلها تتحقق في دائرة القناعات الإيمانية، وتتشكل وفق مطالبها وتصوراتها الشاملة أسوة بالعلوم الأخرى[1]. وقد ناقش نزار العاني التحديدات التي قدمها رواد توجه إسلامية المعرفة، وقادة مؤسساتها فخرج بمفهوم إجرائي مفاده أنها (عملية مقصودة لتوجيه المعرفة بعمومها، فكراً وسلوكاً، نظراً وتطبيقاً في ضوء معارف الوحي (قرآناً وسنة)، والاجتهاد المشروع في نصوصه بما تقتضيه الفطرة الإلٰهية والسنن والنواميس الكونية)[2].

وتفيد التحديدات الأولى من المعهد العالمي للفكر الإسلامي لإسلامية المعرفة بأنها أساس ضروري للإصلاح الفكري والحضور الثقافي والعمراني للأمة، وأساس ضروري لإزالة الثنائية الموجودة في النظام التعليمي الذي يسود العالم الإسلامي بين العلوم الإسلامية والعلوم الحديثة، وأداة لتشكيل العلوم الإنسانية الحديثة ضمن الإطار الإسلامي، ومبادئه، وغاياته؛ حتى تستعيد

---

(1) خليل عماد الدين، (1991) مدخل إلى إسلامية المعرفة (مع مخطط مقترح لإسلامية علم التاريخ)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأميركية، ص15، 17.

(2) العاني، نزار، (1998) محددات أولية لمنهجية أسلمة المعرفة: نظرة مضافة، مجلة التجديد، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، السنة الثانية، العدد الثالث، ص95 ـ 128.

الشخصية، والرؤية، والمنهجية الإسلامية، وتسترد التربية الإسلامية صفاءها وتتبين معالمها ومسالكها، ويستعيد الوجود الإسلامي الفردي والجماعي جديته وفاعليته في الحياة والوجود.[3]

وتنطلق الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، بوصفها نموذجا للمؤسسات التعلمية الإسلامية العليا، من الرؤية التوحيدية للحياة، ووحدة المعرفة والتربية الشاملة، من أجل إعادة الدور الريادي الفعال للأمة الإسلامية في كل الفروع العلمية. وتهتم هذه الجامعة من ضمن السبل التي تتبناها لتحقيق أهدافها بمبدأ «الإسلامية» التي تشمل الفهم الصحيح للإسلام، والوعي بالإسهام الإسلامي في مجالات المعرفة، والتعامل مع التحديث والمعاصرة الموجهين توجيهاً إسلامياً، والتوجه القيمي الخلقي الحضاري الإنساني الشامل. وبما أن «الإسلامية» شاملة، والجامعة مؤسسة علمية، فإنها توجه اهتمامها إلى التكامل بين معارف الوحي والعلوم الإنسانية، وإدراج القيم والموضوعات الإسلامية في العلوم الطبيعية والتطبيقية. وتجدر الإشارة إلى وجود جهود سابقة للمؤسسات التعليمية العليا في العالم الإسلامي في التوفيق بين التعليم الإسلامي والقيم والأخلاق الإسلامية، وبين التخصصات العلمية الحديثة، بل تعد محاولات «إسلامية المعرفة» تطويراً وتوجيهاً واستثماراً لتلك الجهود التي تشمل جعل المساقات الإسلامية إلزامية في التخصصات العلمية الجامعية الإسلامية الحديثة، وتقديم الأفكار والبدائل الإسلامية في التخصصات العلمية.

الدواعي

تدعو إلى «إسلامية المعرفة» ضرورات[4]، منها الضرورة العقدية التي تقضي بوجوب معرفة سنن الله ونواميسه في الكون والعالم والحياة، وتشكيل المنظور الإسلامي لها في دائرة الإيمان، فيتم التأثر والتأثير بين العقيدة

---

(3) المعهد العالمي للفكر الإسلامي، «1987» الوجيز في إسلامية المعرفة، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأميركية، 23، 75 ـ 92.

(4) خليل، مدخل إلى إسلامية المعرفة، ص17 ـ 22.

والمعرفة، وهناك الضرورة الإنسانية المتمثلة في أهمية تحقيق إنسانية الإنسان، وفقاً للقيم الخلقية الإسلامية، وتحقيق مصالحه وسعادته في الحياة. وتقتضي الضرورة الحضارية محاولة توجيه الحضارة الإنسانية لتحقيق خلافة الإنسان على الأرض وفقاً للإرادة الإلٰهية، والإسهام في تمكين الأمة لتتبوأ موقع الريادة في الحضارة البشرية. أما الضرورة العلمية فتأتي في أهمية السعي نحو الإتقان والتفوق في المجالات العلمية من أجل تحقيق النمو العلمي والاقتصادي والحضاري.

أما دواعي إسلامية المعرفة في تخصصات العلوم الإنسانية، بما فيها اللغة العربية فتأتي من توجهها نحو فهم الإنسان وتنظيم حياته، وتوجيه أنشطته ومحاولة التأثير فيها، وهي أمور قابلة للتوجيه، متأثرة بالخلفيات الثقافية والمنطلقات الفكرية للعالم. وتشارك هذه العلوم الدين في اتخاذ الحياة ومناشطها وسيلة لتحقيق عبودية الإنسان لله واستسلامه لإرادة الخالق عزَّ وجلَّ، وقد أنتج العلماء المسلمون القدامى نماذج رائدة في إسلامية العلوم، ولكن النماذج المقدمة زاغت، مع الأسف، عن أهدافها بعد فترة من انطلاقها.

قد تكون إسلامية المعرفة في العلوم الإنسانية واضحة، ولكن صلتها بالتراث المعرفي الإسلامي تتضح في ثلاث نواح، هي:

1 ـ أن البحث الممعن الدقيق في طبيعة الارتباط بين معطيات هذا التراث بفروعه كلها وبين التصور الإسلامي، يعدّ من الضرورات الملحة في الأنشطة الفكرية المنهجية الإسلامية المعاصرة.

2 ـ وأن من الضروري متابعة محاولات الانفصال في التراث بين وقائع الحياة والتطور المعرفي وحجم التأثيرات المضادة ومواردها الأساسية.

3 ـ وأهمية تنفيذ عملية تمحيص وانتقاء شاملة تضع بين يدي المسلم المعاصر جميع مفردات المعطيات التي قدمها العلماء السابقون في نطاق التصور الإسلامي وتفاصيلها[5].

---

(5) خليل، مدخل إلى إسلامية المعرفة، ص41.

ويليق بنا أن نشير إلى أن دواعي انطلاق إسلامية المعرفة من مبدأ «الإسلامية» الشامل تعني أنها عملية تقضي إلى المعرفة الإسلامية. فإسلامية المعرفة تختص بالفكر والتصور، وبإصلاح قواعد العقلية الإسلامية القديمة، وإصلاح مناهج الفكر الإسلامي الحديث، وبكيفية بناء الشخصية الفردية والجماعية والحضارية للأمة الإسلامية. وتسعى إلى تكوين عقلية علمية منهجية في مجالات العلم والمعرفة الاجتماعية والإنسانية والطبيعية والتطبيقية كلها. أما المعرفة الإسلامية الحديثة فهي معرفة ناتجة عن منهجية إسلامية شاملة تلتزم توجيه الوحي ولا تعطل دور العقل، بل تتمثل مقاصد الوحي وقيمه وغاياته. وهي معرفة ناقدة بصيرة تتمثل وتتمكن من كل معرفة صحيحة تحتويها، وتتمثل بالقدرات والإنجازات العلمية والحضارية الإنسانية الصحيحة، وتزنها بميزان الإسلام، وشمولية قيمه، وتوجيهه، وغاياته. ومن بين أولويات إسلامية المعرفة تطوير منهجية الفكر الإسلامي الحديث وتوجيهها وجهة سليمة، وربطها بالسليم من تراث الأمة، وتمكين هذا الفكر من كل وجوه المعرفة الإنسانية السليمة، ومواكبة قدرة العقل والفكر والمنهج المسلم لحاجة الأمة والتحدّيات التي تواجهها[6].

ويتطلب تحقيق «إسلامية المعرفة» في تخصص من التخصصات العلمية توافر عناصر معينة منها إتقان العناصر الأساسية في التخصص، والوعي بمعطيات التراث الإسلامي في القضايا التخصصية الأساسية ومنطلقات هذا التراث، ومحاولة إنشاء تخصص علمي إسلامي يستجيب للاحتياجات الحضارية للأمة الإسلامية، ولضرورة تحقق الإتقان والتميز، والاقتناع بالقيم الإسلامية، والتحلي بالخلق الإسلامي القويم والعقيدة الإسلامية الصحيحة.

وتمت محاولة طرح خطوات محددة لتحقيق أهداف مشروع «إسلامية المعرفة،» وقدمت تحديدات وإعادة تحديد لهذه الخطوات، وتتمثل الخطوات الأولى لهذا المشروع ولإصلاح مناهج الفكر الإسلامي فيما يلي:

---

(6) المعهد، الوجيز في إسلامية المعرفة، ص77 ـ 80.

1 ـ توعية المعنيين بالمشروع والمستفيدين به ومنه للقضية التي يمثلونها من خلال المؤتمرات والندوات.

2 ـ وتطوير منطلقات الفكر الإسلامي ومفاهيمه ومناهجه.

3 ـ والتمكن من معطيات التراث الإسلامي.

4 ـ والتمكن من المعرفة المعاصرة في مختلف التخصصات.

5 ـ وتأليف الكتب العلمية المنهجية في إسلامية التخصصات العلمية منهجاً ومضموناً.

6 ـ وإعطاء الأولوية للبحث العلمي.

7 ـ وتكوين الكوادر العلمية في المؤسسة التعليمية التي تترجم الخطط والمشاريع إلى وقائع عملية وتشرف على تنفيذها. ويكون هؤلاء المتخصصون مؤهلين متقنين لعمليات «الإسلامية» مقتنعين بأهدافها ويجمعون بين العلم والخلق، ويعتمد عليهم، بعد الله، في طرح البديل الإسلامي الحضاري، والسعي نحو تحقيق الريادة الإسلامية للحضارة الإنسانية[7].

إسلامية التخصص

تندرج إسلامية تخصص اللغة العربية وآدابها في عدد من المبادىء الأساسية لإصلاح مناهج الفكر الإسلامي وإسلامية المعرفة، ومنها أن تعين المعرفة في الوصول إلى الإقرار بوحدة الحقيقة المستمدة من الوحي، ذلك لأن فهم معاني نصوص الوحي في الإسلام يقوم على ركيزتين صلبتين هما: اللغة العربية بعلومها، ثم الحقائق الواقعية. ومنها أيضاً تحقيق وحدة الإنسانية والحفاظ عليها واستيفاء شروطها، فلا تتحقق وحدة الإنسانية دون التفاعل فيما بين أفراد الجنس البشري، واللغة أهم وسائل هذا التفاعل. ومن هذه المبادىء

(7) المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (1986) إسلامية المعرفة: المبادىء العامة ـ خطة العمل ـ الإنجازات، واشنطن، الولايات المتحدة الأمريكية، ص123 ـ 155.

تكامل الوحي والعقل، حيث إن اللغة العربية حاملة للوحي الإلٰهي، ويصوغ الإنسان أغلب معطياته الفكرية في قوالب لغوية، ومنها أيضاً الشمولية في المنهج والوسائل، حيث تتطلب «إسلامية المعرفة» عدم حصر الإسلام في دراسات لفظية نظرية لغوية استنباطية بحتة، لا تتعلق بدراسة الوقائع الحيوية والتفاعلات الاجتماعية والحضارية[8].

إن دراسة اللغة العربية وآدابها من التخصصات العلمية التراثية التي أسهم بها المسلمون في الحضارة الإنسانية، وقد بدأت هذه الدراسة نظرية تطبيقية، ثم تغلب عليها، في مرحلة من مراحل تطورها، التوجه النظري، وأصابها ما أصاب العلوم الإسلامية من انكماش في مرحلة من المراحل التاريخية للأمة الإسلامية، وقد اشتركت دراسة اللغة العربية وآدابها مع غيرها من العلوم الإسلامية في المنهجية. ولكنه ليس صحيحاً ما يعمم من وجود قصور في المنهجية التراثية برمتها؛ ذلك لأن هذه العلوم قد تبنت منهجية مناسبة لظروف نشأتها واحتياجات أهلها، فنشأ علم العربية وصفياً مهتماً بالجانب التطبيقي فالنظري، ولكنه لم يتم التطوير على معطيات المراحل الأولى لهذا العلم. وكانت الدراسة اللغوية العربية معيارية؛ لأن هدف خدمة القرآن وفهمه يتطلب وضع معيار لاستخدام اللغة العربية، كما أن الدراسة المعيارية تستند إلى الدراسة الوصفية لخصائص اللغة في عصر من عصورها.

ونلحظ من جانب آخر وجود اتجاه تكاملي في الدرسين اللغوي والأدبي الإسلاميين التراثيين، من حيث الاهتمام بأوجه تكامل التخصص مع مجالات معرفية أخرى، وأسهم في ذلك عدد كبير من اللغويين والنقاد والبلاغيين والأصوليين والفلاسفة وغيرهم من العلماء المسلمين. أمّا ما يؤخذ على المنهجية التراثية في دراسة اللغة العربية وآدابها حديثاً فهو اهتمامها بالقديم على حساب الجديد، مما جعل هذه الدراسة في كثير من موضوعاتها منفصلة عن حياة أهلها، وأفضى ذلك إلى العجز عن متابعة العطاء، وعن مواكبة تطور اللغة

(8) المعهد، إسلامية المعرفة، ص73 ـ 117.

في أوجه استخدامها، ومواكبة الأدب في تطوره في أداء وظائفه، فكان الجمود النسبي في تلك الدراسة.

ويجدر بنا من أجل معرفة طبيعة إسلامية المعرفة في التخصص في اللغة العربية وآدابها أن نتناول «الإسلامية» في الفرعين الكبيرين لهذا التخصص، وهما: الدراسات اللغوية والدراسات الأدبية. وتعني إسلامية التخصص في الأدب العربي تطوير منهجية الدراسة الأدبية والنقدية العربية وتحديثها، لتؤسس على التزاوج بين الرؤية التوحيدية الشاملة والمنطلقات المنهجية الأدبية المعاصرة المتوافقة مع هذه الرؤية. وموضوع إسلامية الأدب هو الأدب الإسلامي؛ ذلك التعبير الفني المتقن الرائع الرفيع النافع الممتع الملتزم الصادر عن تصور الإسلام للخالق، والإنسان، والكون، والحياة بأكملها، ولا يتقيد بنوع اللغة الأصلية للنص. ويحدد التيار الإسلامي في الشعر بأنه الذي صدر عن روح الإسلام وتصوره، بتمثيل أفكاره ومعانيه وقيمة ومثله في ظل ظروف ذات بواعث دينية غذاها القرآن والروافد الإسلامية الأخرى[9]، ويصدق هذا التحديد على النثر أيضاً. والدراسة الأدبية العربية الإسلامية دراسة منهجية في النظرية الأدبية الإسلامية، وتطبيقها في تحليل النماذج والنصوص الإبداعية العربية الشعرية والنثرية في مختلف عصور الأدب العربي، ونقد هذه النماذج، وتوجيه الإنتاج الأدبي العربي لخدمة القضايا الإسلامية المصيرية.

أما إسلامية التخصص في الدرس اللغوي فهي توجيه منهجية الدراسات اللغوية الحديثة لتتكامل مع معطيات التراث اللغوي الإسلامي، ومنهجيته وفق الرؤية التوحيدية الشاملة من أجل النهوض بالفكر الإسلامي، والإسهام في ريادة الركب الحضاري الإنساني. وتعد الدراسة اللغوية الإسلامية نتيجة لعملية إسلامية المعرفة في الدرس اللغوي؛ حيث تبدأ حلقتها من مراجعة التراث اللغوي العربي الإسلامي؛ للإحاطة بإسهاماته في تفهم الظاهرة اللغوية ودراسة

---

(9) بهجت مجاهد مصطفى، (1983) التيار الإسلامي في شعر العصر العباسي، وزارة الأوقاف العراقية، بغداد، ص8 ـ 9.

التراكيب والنصوص، فالإلمام بمعطيات الفكر اللغوي الإنساني الحديث ومراجعتها، بغرض الاستفادة منها لخدمة أغراض إسلامية، فالتكامل بين النظريات اللغوية الحديثة النافعة، والنظريات والمبادىء اللغوية الإسلامية التراثية، إسهاماً في تطوير الدرس اللغوي الحديث وتوجيهه وجهة إسلامية. وتؤدي هذه المحاور إلى إنتاج الدراسة اللغوية الإسلامية الحديثة التي يمكن أن تخدم مختلف التخصصات الإسلامية، وتسهم بالمنظور الإسلامي في الدرس اللغوي الحديث. والهدف من هذا النوع من الدراسة هو تنمية الفكر الإسلامي الأصيل، ونشر الثقافة الإسلامية من خلال خدمة اللغات الإسلامية.

قد يتساءل المرء عن العلة للسعي إلى إسلامية التخصص في اللغة العربية وآدابها، والحال أن العربية هي لغة القرآن الكريم، وغالبية المحتوى الثقافي لها إسلامية، والأدب العربي من جانبه متطبع بالمحتوى الثقافي للغة العربية. ولكن التحديدات والتوضيحات السابقة تفيد باهتمام إسلامية المعرفة بإصلاح مناهج الفكر في المجال التخصصي، وبتطوير المنهجية المتبعة في الاستفادة من التطورات المستجدة في هذه المجالات، بما يتوافق مع الغايات الحضارية الإسلامية، وكذلك الوعي بمعطيات التراث الإسلامي، وإسلامية المبادىء والقيم المقدمة في التخصص؛ لتسهم في تحسين نوعية حياة الدارسين والمتخصصين، وتوجيه مسار التقدم الحضاري الإنساني وجهة إسلامية. وتثبت خاصية التطور للغة العربية، مثل أي لغة أخرى، الحاجة إلى إسلاميتها؛ حيث تطورت لها لهجات إقليمية بعيدة، نسبياً، عن العربية الفصحى التراثية التي نزل بها القرآن الكريم، ويلحظ تأثر نسبي للغة العربية بالمقومات اللغوية الثقافية الوافدة، والعولمة اللغوية الثقافية، وتأثر أهلها ببعض القيم الثقافية الدخيلة من ثقافات أخرى مما يؤثر في المفاهيم التي تنقلها الأشكال اللفظية لهذه اللغة.

ويطلعنا التاريخ الإسلامي على ما تم من إسلامية للغة العربية والأدب العربي في العهد الإسلامي الأول وما بعده من العصور الإسلامية. ولم تتم إسلامية العربية باتخاذها لغة للوحي الإلٰهي القرآني، وإرسال النبي العربي لبيان الرسالة باللغة العربية فقط، ولا باستحداث المصطلحات الإسلامية أو إضافة

مفاهيم إسلامية للألفاظ المستخدمة سلفاً فحسب، بل بهذه كلها من خلال إسلامية عقلية المجتمع، وإسلامية المقومات الثقافية له، والتحول الجذري لمعتقداته إلى التوحيد، فإذا أسلم صاحب اللغة بفكره وإحساسه وثقافته وعقيدته أسلمت لغته. ولعل العلاقة الوثيقة بين اللغات والمعرفة العقلية جعلت العطاس[10] يربط إسلامية اللغة بإسلامية العقل والفكر، فرأى أن إجراءات عملية الإسلامية تبدأ بتحرير كل من العقل واللغة من التقاليد الثقافية والمبادىء الإلحادية (العلمانية) ليعتنقا التصور الإسلامي ويتمثلاه.

فاللغة الإسلامية هي أي وسيلة اتصالية لغوية أصيلة لجماعة مسلمة تكون الذاكرة المعرفية المحركة لعقليتها هي العقيدة الإسلامية، ويستعمل الأفراد المنتسبون لهذه الجماعة الألفاظ العربية الإسلامية ضمن قاموسها اللغوي، وتوظف فيما بينهم المضامين المتوافقة مع هذه العقيدة توظيفاً لاشعورياً[11]. وعلى رأس هذه اللغات العربية، ثم لغات أخرى مسلمة منها الملايوية، والأردية، والفارسية، والتركية، والهوساوية، وغيرها. وقد يحدث أن تكون الأغلبية الناطقة بلغة معينة غير مسلمة، ولكن مجموعة من الناطقين بها مسلمون، وتتصف لهجتهم بخصائص اللغة الإسلامية. ويبدو أن الفاروقي قد قصد تحقيق هذا الوضع اللغوي في محاولته بيان خصائص اللغة الإنجليزية الإسلامية[12].

والأدب العربي، هو الآخر، بحاجة إلى الإسلامية، وقد تم ذلك على يد الشعراء المسلمين في العهد الأول، ومن بعدهم في القرون الإسلامية الأولى، فأدرجت المضامين الإسلامية في الأعمال الأدبية الشعرية والنثرية واستحدثت

---

(10) AL-Attas, Syed Muhammad Naquib, (1991) The concept of education in Islam, International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), Kuals Lumpur, Malaysia, p.8

(11) عبد السلام، أحمد شيخ، (2000) مدخل إسلامي إلى اللغويات العامة، مركز الأبحاث، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، 80 ـ 82.

(12) Al-Farquie, Ismail Raji (1986) Toward Islamic English, International Institute of Islamic thought, virgina, USA.

أغراض شعرية إسلامية؛ وأدرجت المصطلحات الإسلامية في الإنتاج الأدبي، ولكن الأدب العربي الإسلامي التراثي يختلف عن الأدب الذي سينتج عن عملية إسلامية الأدب العربي حديثاً، فالأول يشمل عناصر إسلامية وغير إسلامية ويتقيد بفترة زمنية محددة للإنتاج الأدبي العربي، أما الأخير فهو أدب غير مقيد بأي عصر، وهو نابع من القيم الإسلامية المنظمة لحياة البشر، معبر عن المنظور الإسلامي للخالق والكون والإنسان، معالج لقضايا الوجود الحديثة في إطار القيم والمبادىء الإسلامية. وهو أدب راشد ملتزم يقصد منه بناء الشخصية الإسلامية الفردية والجماعية، ويتخلص من رواسب الجاهلية العمياء القديمة والحديثة والمعتقدات الضالة، والمذاهب الدينية والسياسية والفكرية المنحرفة، ويحافظ على الهوية الإسلامية المتصفة بالرؤية التوحيدية الشاملة.

ويتضح تميز إسلامية المعرفة في تخصص اللغة العربية وآدابها، عنها في التخصصات الأخرى في صلة العربية بالإسلام؛ لكونها لغة للوحي الإلٰهي الذي هو المصدر الأساس للمعرفة الإسلامية، وهي لغة البيان النبوي، ولغة أمهات المصادر الإسلامية، التي تحتضن التراث الإسلامي الذي يلزم أن يتقنه المشتغل في إسلامية المعرفة في المجالات العلمية الأخرى. وللعلوم اللغوية العربية إسهام جليل في إبراز خصائص اللغة العربية، وبيان قواعدها ودلالاتها الإفرادية والتركيبية، وملامحها الأسلوبية، وتحديد مفاهيم المصطلحات الإسلامية، وقد نشأت هذه العلوم بغرض خدمة القرآن الكريم وتيسير فهمه وتطبيقه. وانطلقت الدراسات الأدبية العربية من دراسة أساليب القرآن الكريم وانعكاس الأعمال الأدبية لرسالته. ومن الأقرب أن يؤدي الفحص في التراث اللغوي والأدبي إلى مبادىء ونظريات إسلامية، يمكن أن يستفيد منها اللغويون والنقاد المحدثون استفادة مباشرة أو غير مباشرة، وقد لا تقل هذه المبادىء والفرضيات والنظريات عن مصافها المقدمة في الدراسات اللغوية والأدبية الحديثة التي يقود الغربيون ركبها.

ويتمثل إسهام التخصص في اللغة العربية وآدابها حديثاً في مشروع إسلامية المعرفة في إبراز ما أسهم به المسلمون في مختلف المجالات المعرفية من

أفكار، وصياغتها بأساليب ميسرة، بهدف تمليكها للباحثين عن أوجه إسهام المسلمين في الحضارة الإنسانية. وكذلك في نشر اللغة العربية، وتيسير تعلمها وتعليمها للمسلمين بصفة عامة، والمتخصصين في المجالات العلمية الأخرى بصفة خاصة؛ لكي يتسنى لهم الاطلاع على كنوز التراث الإسلامي بمنظورهم التخصصي. ولهذا التخصص وظيفة أخرى مهمة تكمن في تعليم العربية لغرض إسلامي، لما لوحظ من أن أغلب متعلمي اللغة العربية من المسلمين يدرسونها لغرض فهم القرآن الكريم والسنة النبوية، وتلقي المعرفة الإسلامية بشكل عام. ومن إسهام هذا التخصص توجيه أساليب التعامل مع القرآن الكريم والسنة النبوية في البحث التخصصي العميق في معاني النصوص الفقهية والعقدية، وسياقات ورودها، ومعهود العرب في تلقيها، وتوجيه محاولات تأويلها وتطبيقها في الوقائع المعيشة.

نواحي التركيز

يلحظ ميل كبير في عملية إسلامية اللغة العربية وآدابها إلى التمسك بالقضايا والموضوعات الإسلامية في التراث الإسلامي، وتناولها بالمناهج التراثية، واعتبار هذا التوجه صميم إسلامية المعرفة في التخصص. وأحسب أن في هذا إغفالاً لجانب مهم من مشروع إسلامية المعرفة، وهو إصلاح المنهجية العلمية، ويؤثر هذا الإغفال في التخصص بأكمله. إن الموضوعات الإسلامية مهمة في إنتاج المعرفة اللغوية الإسلامية، ولكن الأهم منه أن تتكفل منهجية تناولها بتطويرها وتنقيحها؛ لتكون إضافة حية للمعارف الإنسانية الحديثة.

ويصادفنا خلط لدى بعض الكتاب بين المبادىء اللغوية المبنية على نصوص من القرآن الكريم والحديث الشريف، في ضوء معرفة مقاصد الشريعة الإسلامية، وهي المبادىء التي تصدق عليها صفة «الإسلامية»، وبين الآراء التي تبناها العلماء والمفكرون المسلمون عن الظاهرة اللغوية، وطبيعتها، وهي آراء قد تكون مبنية على نص شرعي متعلق باللغة وأوجه استخدامها، أو على مفهوم مستنبط منه وفقاً لفهم صاحبها، وقد تكون مستفادة من خبرات هؤلاء العلماء

وتجاربهم الخاصة بالظاهرة اللغوية ومجالات استخدامها، وصلتها بالدين والمجتمع وغيرهما. ويحتمل أن تكون هذه الآراء صحيحة مقبولة، كما يحتمل ألا تكون مقبولة أو صحيحة؛ لكونها في الغالب افتراضات تنتظر التجريب والتحقيق، أو لتأثرها بالظروف التاريخية لأصحابها[13].

ومما يعيق تحقيق أهداف الإسلامية في اللغة العربية وآدابها الاتجاه شبه التقديسي للتراث اللغوي والأدبي؛ إذ لا يجد بعض المتخصصين الصواب إلا فيما ألفه وعهده من المبادىء التراثية، ولا يرغب في الاطلاع أو الاستزادة من العلم إلا فيما درس عليه من الكتب والعلماء، أما غير ذلك فلا فائدة فيه. ويجد الملاحظ أن مثل هؤلاء لا يرون غضاضة في البوح بكراهية الاتجاهات الحديثة، أو بعدم الاطلاع على التطورات المستجدة في المجال اللغوي أو الأدبي، وقد يحاولون ادعاء سبق التراث في كل ما يصل إليه العلم الحديث، ويجهدون أنفسهم في البحث عمن يمكن أن تسند إليه النظرية الحديثة من العلماء القدامى.

وهناك نواحٍ عديدة ينبغي التركيز عليها في عملية إسلامية المعرفة في تخصص اللغة العربية وآدابها، ومنها إسلامية مناهج الدراسة في هذا التخصص، فليس كل ما ورد في التراث من المناهج إسلامي الأصل، بل إن القدامى قد استفادوا بعض مناهجهم من التراث المعرفي الإنساني المتراكم مما أخذوه من اليونانيين، وغيرهم. وليس كل المناهج التراثية معينة في النهوض بالعقل المسلم وتطوير الدرس اللغوي والأدبي لدى المسلمين. ومما يعلل لأهمية إسلامية المنهجية في هذا التخصص رجحان الاتجاه التراثي فيه، وقوة اتجاه رفض جهود التحديث، واتهام بعض المتشددين لكل من يحاول التجديد بالتبعية الغربية. فمن الضروري مراجعة مناهج الدراسة القديمة، وغربلتها بغرض تبني المفيد منها، والاطلاع على التطورات العلمية الحديثة في مناهج البحث العلمي، وفي المداخل اللغوية والأدبية الحديثة، ونفض الغبار عنها، بهدف الاستفادة منها في تحديث منهجية الدرس اللغوي والأدبي العربي.

---

(13) عبد السلام، مدخل إسلامي إلى اللغويات العامة، ص117.

يجدر الإيماء هنا إلى ضرورة تطويع أسس المبادىء والمداخل والمدارس المختارة؛ لكي تلائم طبيعة اللغة العربية وخصائص آدابها. فالحكمة ضالة المؤمن يأخذها أنىٰ وجدها، ولا يضيره من أي وعاء خرجت، ولا يجوز التعصب ضد المناهج التي نشأت لدى غير المسلمين بمجرد انتمائها في النشأة، بل يحسن الإلمام بأصول المنهجية التي تتبناها المذاهب الأدبية والمداخل اللغوية الحديثة، والتعامل معها بكل موضوعية تكفل الاستفادة من النافع منها في تطوير المنهجية المعتمدة في التخصص. ويحسن في هذا المضمار أن نميز بين اللغة وبين منهج دراستها؛ إذ يمكن أن تدرس اللغة بأي منهج لغوي علمي، وليس المدخل اللغوي التراثي إلا ثمرة جهود علمية مضنية لدى العلماء القدامى الأجلاء، ويمكن تطوير هذا المدخل حديثاً في ضوء التقدم المعرفي اللغوي. وهذا مبدأ جدير بالاهتمام عند تقويم الأطروحات المقدمة في تجديد النحو العربي وتيسيره. ويحسن أيضاً أن نميز بين الأدب وبين المناهج والمدارس الموضوعة لدراسته، فالأدب فنّ ودراسته علم وتخصص ومنهجية.

ومن نواحي التركيز إسلامية المبادىء والقضايا التخصصية بمراجعتها وإعادة تحديدها، إن اقتضى الأمر، وتوجيهها لتكون إسهاماً في التقدم الحضاري. والحاجة ماسة إلى مراجعة المبادىء والافتراضات والخبرات المقدمة في الدراسات اللغوية التراثية؛ لبيان مدى توافقها مع أهداف تنمية الفكر الإسلامي، ولربطها بالقضايا الإسلامية المعاصرة. وتلزم إعادة النظر في القضايا المطروحة في الدراسات الأدبية النقدية التراثية من أجل تبني المسائل المفيدة منها في توجيه الإنتاج الأدبي الحديث؛ لكي يعبر عن التصور الإسلامي للخالق والكون والإنسان. وتساعد الجهود المبذولة في إسلامية المبادىء والقضايا في إحداث الحيوية العلمية في هذا التخصص، وبصفة خاصة في اختيار موضوعات أبحاث طلبة الدراسات العليا، وتشابه عناوين أبحاث المتخصصين فيه.

ومنها أن يتم التركيز على إسلامية المحتويات اللغوية والأدبية في المساقات التخصصية؛ لإعادة توجيه دراسة اللغة العربية؛ لتمثل المفاهيم

الإسلامية في الاتصال بين الناطقين الأصليين بها وبين غيرهم من المسلمين، فيعالج دور اللغة العربية وآدابها في إعادة بناء الحضارة الإسلامية، وتقدم المساقات الدراسية بأكملها من منظور إسلامي يحافظ على القضايا التخصصية الأساسية. فمثلاً يحرص على التطبيق والتمثيل للشواهد اللغوية والنحوية والبلاغية والأدبية من القرآن الكريم والسنة النبوية والنصوص العربية المعبرة عن المنظور الإسلامي، وتستغل هذه المساقات في ترسيخ أصول الإسلام وقواعده وفضائله ومآثره في نفوس الدراسين، وفي إبراز قيم الإسلام الحضارية.

ولتحقيق إسلامية محتويات هذا التخصص يراعى مدى صلة المساقات الدراسية بالموضوعات الإسلامية، فقد يؤسس بعضها على مبادىء إسلامية المعرفة، وقد يعاد توجيه بعض آخر سبق أن نشأ في أحضان الحضارة الإسلامية، وقد تقوم المبادىء المقدمة في المساقات التي قد لا تتصل مباشرة بالإسلام فيطرح البديل الإسلامي لها. وفي كل منها ينبغي أن يراعى تحييد العناصر المنافرة لمبادىء إسلامية المعرفة والعناصر العقيمة التي يمكن أن تعيق الانطلاق الحضاري للعقل المسلم، وأن يحرص على تنمية فكر نقدي إسلامي في عقول الدارسين يكون ميزاناً لتقويم مختلف الآراء اللغوية والأدبية المطروحة، وتحقيق استيعاب عميق لمبادىء السلوك الإسلامي القويم المستنبطة من القرآن والسُّنَّة والروافد الإسلامية الأخرى في عقول الدراسين. وتتم إسلامية المحتويات من خلال إسلامية المناهج، والمقررات الدراسية، والامتحانات، والأعمال التطبيقية في التحليلين اللغوي والأدبي.

وتوفر لنا الجهود المباركة المقدمة في مجال إسلامية الأدب والنظرية الأدبية الإسلامية، والتفكير اللغوي في الحضارة الإسلامية ومراجعة المناهج اللغوية التراثية الإسلامية موضوعات ومحتويات أساسية لإسلامية الجوانب الضرورية من التخصص. ولا يغض من قيمتها ما قد يلحظ من تحفظ من بعض المتخصصين في مجال اللغة العربية وآدابها من إدراج المنهجية الحديثة في التخصص. ولعل السبب هو الحرص الشديد على حماية الدراسات العربية من تكرر الهجوم على العربية الفصحى والنحو العربي.

ويُقْتَرح أن يُعتَنىٰ بصلة اللغة العربية بالإسلام، وبكون اللغة العربية وعاء محتواه الثقافة الإسلامية، وبأن تأثر هذه اللغة بالروافد الثقافية المعادية للإسلام تستدعي إسلاميتها. فالإسلام منهج حياة، وينبغي أن تكون العربية لغة حياة لدى متعلميها ومستخدميها من العرب وغيرهم. وتستدعي هذه النقطة تطوير اللغة العربية وتأهيلها لتكون لغة متميزة قادرة على مواكبة التطور الحضاري، وعلى الاستجابة لاحتياجات مستخدميها من أهلها ومن غيرهم، وتقديم دراسات علمية تطبيقية لبيان العلاقة بين الدين الإسلامي واللسان العربي من منطلق صلة اللغة بالفكر والثقافة والعقيدة. وتتصل بهذه الناحية إسلامية تعليم اللغة العربية، من منطلق كونها لغة تمكن المسلمين من الاتصال بكتابهم المقدس الذي هو دستور حياتهم، وكونها لغة الوحدة الإسلامية على الرغم مما يعترض هذه الوظيفة الحضارية من عقبات سببها التراجع الحضاري.

ومن نواحي التركيز المهمة في إسلامية عناصر الدرس اللغوي دراسة المصطلحات الإسلامية العربية، وتحليل مفاهيمها وترويج استخدامها ونشرها، ليتيسر استعمالها في أدبيات إسلامية المعرفة في المجالات العلمية المتعددة، فتغني عن استعمال المصطلحات الوافدة التي لها ظلال غير إسلامية؛ لارتباطها بحضارات غير إسلامية. وكذلك مراجعة محتوى الدرس النحوي؛ بهدف التركيز على القواعد التطبيقية التي تعين على تحقيق الاستخدام اللغوي المعياري، وإعادة ترتيب أبوابه وموضوعاته وفقاً لاحتياجات الدارسين، مع الاعتماد في الاستشهاد للقواعد على النصوص القرآنية والنبوية والأشعار والأقوال التي تحمل المضامين الإسلامية، وتحث على الخصال الحميدة، وتوجه إلى قضايا الأمة الحضارية، وتسهم في بناء شخصيتها. ولا يشك في أن مواكبة الدرس النحوي لاحتياجات مستخدمي اللغة العربية، وتطور هذه اللغة يضمن له البقاء والإفادة. ويقترح هنا التغاضي عن التحديد الزماني والمكاني للاستشهاد النحوي، وعدم تضييق إطار الاستشهاد، والأخذ بالتوسع في اختيار الشواهد دون التقليد فيها؛ من أجل جعل الدرس النحوي أداة تسهم في تحقيق الغايات الحضارية الإسلامية.

وفي علم الصرف تُتَخَيَّر الألفاظ والمصطلحات الإسلامية التي تحمل المضامين الإسلامية للتمثيل والتدريب. وفي دراسة المفردات يُعتنىٰ بالمفردات القرآنية والنبوية وإعداد معاجم ميسرة للتعامل بالفصحى. أما في علم الأصوات العربية فتُجْعَل أصوات القرآن الكريم وتجويده وقراءاته ميداناً للتطبيق والتحليل. وفي الدراسات الأسلوبية تُراجَع إسهامات المفسرين والأصوليين والبلاغيين والنقاد في تحليل الأساليب، ويستفاد من المستجدات في فهم النصوص، واستنباط رسالتها الحضارية وتطبيقها في الواقع.

أما في الدراسات الأدبية فيُهْتَم بجعل النقد والتحليل الأدبيين مَعْبرين لتوجيه مختلف الأجناس الأدبية لتمثل التصور الإسلامي للخالق والكون والإنسان، ويُهْتَمّ بإبراز الخصائص الإسلامية في آداب الشعوب الإسلامية، وأوجه التناسب فيما بينها، وتقديم المقترحات العلمية، لتطويرها وتقريبها إلى الغايات الحضارية الإسلامية. ويُهْتَمّ بتصنيف النصوص الأدبية الإسلامية وفق أهداف حضارية محددة، مع الابتعاد عن التقليد في اختيار النصوص الأدبية للدراسة، إذ يوجد تكرار بَيِّن في اختيار النصوص والشواهد في بعض كتب العلوم اللغوية، من نحو وصرف ونقد أدبي وبلاغة وغيرها.

ومما يستحق التركيز بناء المبادىء اللغوية الإسلامية في ضوء مراجعة المبادىء والفرضيات التي قدمها العلماء المسلمون، مع الاستفادة من المنهجية العلمية الحديثة، لتمثل مكونات أساسية توجه المعرفة اللغوية الإسلامية الحديثة. وتستأهل الجوانب التطبيقية اهتماماً كبيراً، مثل توجيه حركة الترجمة للمعارف، وتنسيق الاقتراض اللغوي بين اللغات التي تتحدثها الجماعات اللغوية الإسلامية الكبيرة، واختراع الأبجدية العربية للغات المسلمين، وإجراء الدراسات المقارنة بين لغات الشعوب الإسلامية، وإعداد الأطلس اللغوي للبلاد الإسلامية، وإعداد الدواوين والموسوعات الأدبية الإسلامية، وما سواها.

منطلقات إسلامية التخصص

نقترح أن يتم وصف التطبيقات القائمة لإسلامية المعرفة في عناصر العملية التعليمية في تخصص اللغة العربية وآدابها أو تقويمها بمنطلقات محددة، ويمكن أن تحول المنطلقات المذكورة هنا إلى أداة وصفية أو تقويمية، تستخدم بإثبات أحد الأرقام القيمية لتحديد مدى توافرها حسب المقولات الواصفة التالية في عناصر العملية التعليمية من منهج، أو مادة تعليمية، أو تقويم، أو غيرها. ومجموع هذه المنطلقات خمسون. وتجدر الإشارة إلى أنه قد تمت مراجعة هذه المنطلقات في ضوء الملحوظات التي أبداها عدد من أساتذة قسم اللغة العربية وآدابها، وعدد من طلبة الدراسات العليا بهذا القسم، وعرضت على أساتذة القسم المذكور وطلبة الدراسات العليا به في بحث عن منطلقات إسلامية المعرفة في تخصُّص اللغة العربية وآدابها[14]، وقد وافق المشاركون في الإجابة على الاستبانة المستندة إلى هذه المنطلقات على مثاليتها في وصف عملية إسلامية المعرفة وتقويمها.

المنطلقات	درجات
أ ـ المنهجية والتكامل (9)	
1 ـ يطور البرامج اللغوية والأدبية من أجل تحقيق الغايات الحضارية	( )
2 ـ يجعل مناهج الدرس اللغوي والأدبي التراثية في مصاف المناهج الحديثة	( )
3 ـ يربط مناهج الفكر في دراسة اللغة العربية وآدابها بالمقاصد الإسلامية الأصلية	( )
4 ـ يقدم معالم الإبداع في التراث الإسلامي في دراسة اللغة والأدب	( )

(14) كان البحث المشار إليه بعنوان: (إسلامية المعرفة في اللغة العربية وآدابها: منطلقات وتطبيقات)، وقد أعد لمؤتمر إسلامية العلوم الإنسانية في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا في الفترة من 2 ـ 4 أغسطس 2000م، وقدم مركز البحث بهذه الجامعة منحة جزئية لإعداده.

5 ـ يدافع عن المنهجية الإسلامية التراثية المتبعة في دراسة اللغة العربية وآدابها ( )

6 ـ يتقن المضامين المعرفية التخصصية التراثية والحديثة ويزاوج بينهما ( )

7 ـ يتقن مناهج البحث التراثية والحديثة في التخصص ويزاوج بينهما ( )

8 ـ يحقق التكامل بين العلوم اللغوية والأدبية التراثية وبين العلوم الإنسانية الحديثة ( )

9 ـ يحقق التكامل بين معارف الوحي والدراسات اللغوية والأدبية في البرامج ( )

ب ـ التأثر والتأثير بين العلوم التراثية والحديثة(10)

10 ـ يعيد صياغة النظريات اللغوية والأدبية الحديثة لدى المسلمين بأسلوب حديث ( )

11 ـ يعيد صياغة الدراسات اللغوية والأدبية في محاور متوافقة مع الإسلام ( )

12 ـ يدرج المبادىء الإسلامية في النظريات والمناهج الحديثة في التخصص ( )

13 ـ يكمل النواقص في المنهجية الإسلامية التراثية في التخصص ( )

14 ـ يكمل النواقص في الدراسات التخصصية الحديثة من منظور إسلامي ( )

15 ـ يتابع التطورات المعرفية في اللغة والأدب بهدف الاستفادة منها في التخصص ( )

16 ـ يأخذ بالنظريات الحديثة بعد تطويعها لتناسب اللغة العربية والأدب العربي ( )

17 ـ يجدد في الدراسات اللغوية والأدبية التراثية وفق منظور إسلامي معاصر ( )

18 ـ يستفيد من العلوم اللغوية الحديثة في تطوير المعارف الإسلامية الحديثة ( )

19 ـ يطبق النظريات الحديثة على الأوضاع اللغوية والأجناس الأدبية للمسلمين ( )

ج ـ المبادىء والنظريات (10)

20 ـ يتبنى منهجية إسلامية في اللغة والأدب تلتزم بتوجيه النقل والعقل معاً ( )

21 ـ يرجع النظريات اللغوية والأدبية الحديثة
إلى أصولها المحتملة من التراث ( )

22 ـ يذيل النظريات التخصصية الحديثة بآراء العلماء المسلمين القدامى ( )

23 ـ يورد وجهات نظر المسلمين وتعليقاتهم في مناقشة
المداخل التخصصية الحديثة ( )

24 ـ يبني مبادىء الدرسين اللغوي والأدبي على موضوعات
تتصل بمعارف الوحي ( )

25 ـ يقدم البديل المعرفي الإسلامي للنظريات
والتطبيقات الحديثة في التخصص ( )

26 ـ يواجه التحدي المعرفي الغربي الحديث في مجال
اللغة والأدب بمعطيات التراث ( )

27 ـ يبحث عن النظريات والتطبيقات اللغوية والأدبية الحديثة
التي تساند التراث ( )

28 ـ يستوعب المعارف اللغوية والأدبية المعاصرة
ويطبقها على اللغة العربية وآدابها ( )

29 ـ يستوعب إسهامات التراث الإسلامي في ميدان
اللغة والأدب تحليلاً وتنظيراً ( )

د ـ التطبيقات في البرامج والأبحاث (13)

30 ـ يتجه نحو التكامل بين قسم اللغة العربية وآدابها وبين غيره من الأقسام ( )

31 ـ يضع كتباً تعليمية يتحقق فيها تصور الجامعة
لإسلامية المعرفة التخصصية ( )

32 ـ يهتم بتوظيف دراسة اللغة العربية والأدب العربي في تحقيق أغراض إسلامية ( )

33 ـ يوجه البحث اللغوي والأدبي التراثي بمعطيات المناهج اللغوية والأدبية الحديثة ( )

34 ـ يربط بين الجوانب التخصصية التطبيقية والفكرية في بناء الشخصية الإسلامية ( )

35 ـ يوجه أبحاث الأساتذة لخدمة إسلامية المعرفة، إسهاماً في تحقيق رسالة الجامعة ( )

36 ـ يوجه أبحاث طلبة الماجستير والدكتوراه لخدمة إسلامية المعرفة التخصصية ( )

37 ـ يعتني بتعليم اللغة العربية وتعلمها بغرض فهم الإسلام ومصادره ( )

38 ـ يعتني بالإبداع الفني في التعبير عن التصور الإسلامي للخالق والمخلوقات ( )

39 ـ يتناول الجوانب الإسلامية في لغات المسلمين، وفي آداب الشعوب الإسلامية ( )

40 ـ يعد خريجين أكفاء قادرين على ريادة الفكر والمنهجية في اللغة والأدب ( )

41 ـ يعد خريجين متقنين للغة العربية وآدابها استخداماً ونظراً وتطبيقاً ( )

42 ـ يخدم التراث الإسلامي في اللغة والأدب تصنيفاً وتحقيقاً ( )

هـ ـ علاقة اللغة العربية بالإسلام(8)

43 ـ يؤيد نتائج البحث في الدرس اللغوي والأدبي بالآيات والأحاديث ( )

44 ـ يؤكد أوجه ارتباط اللغة العربية والأدب العربي بالدين الإسلامي ( )

45 ـ يثري الإنتاج الفكري في مجال التخصص اللغوي
والأدبي بالقيم الإسلامية ( )

46 ـ يقدم وجهات نظر إسلامية في الظاهرة اللغوية والإنتاج الأدبي ( )

47 ـ يوجه التخصص في اللغة والأدب لتنشئة
الجيل المسلم النافع لنفسه ومجتمعه ( )

48 ـ يحرص على الإتقان والتميز في الدراسات اللغوية والأدبية ( )

49 ـ يهتم بجعل سلوك المدرسين للمساقات الدراسية
في هذا التخصص إسلامياً ( )

50 ـ يهتم بجعل أفكار المدرسين والباحثين في هذا التخصص إسلامية ( )

التطبيقات القائمة

تم الفحص في التطبيقات القائمة في إسلامية المعرفة في قسم اللغة العربية وآدابها بكلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا؛ نظراً للأهمية البالغة لهذا التخصص في أي جامعة إسلامية، وبما أن هذه الجامعة تتبنى رؤية إسلامية خاصة في التخصصات العلمية التي تقدمها، فمن المنتظر أن يكون هذا التخصص جزءاً من مشاريع إسلامية المعرفة التخصصية في الجامعة، بغض النظر عن صلته بالإسلام وبالمصادر الأصلية له. ومن الملحوظ أن تأسيس القسم في الجامعة يهدف إلى تخريج المتخصصين من المدرسين والباحثين القادرين على ربط الدرس اللغوي بمعارف الوحي، وعلى الاستفادة من العلوم الحديثة في تطوير تخصص اللغة العربية وآدابها.

ولا تتم الإسلامية التخصصية المتقنة إلا من خلال عناصر العملية التعليمية التعلّمية، فقصد الباحث إلى الفحص في هيكل البرامج، وتوصيف المساقات الدراسية المقدمة فيه، وعناوين الأبحاث التخصصية للأساتذة وطلبة الدراسات العليا، والامتحانات. ولقد مر على نشأة قسم اللغة العربية وآدابها في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا مدة عشر سنوات، وهي مدة كافية لنضج الخبرة في

تنفيذ الخطط الموضوعة للتوجه العلمي في أي مجال معين، فجاء هذا البحث لوصف التطبيقات القائمة في إسلامية التخصص المعرفي فيه على مدى توافقها مع رؤية الجامعة ورسالتها الإسلامية على الرغم من الخصوصية الإسلامية الحاضرة للغة العربية والأدب العربي. وقد اعتمد في هذا الوصف الأداة الوصفية المبنية على تلك المنطلقات حسب التنظيم السابق لها، وتكون هذه المنطلقات معايير تقويمية. وحدد لتوافر هذه المنطلقات درجات تتراوح بين (1) و(5) حسب التحديد التالي لهذه الدرجات: (5 ـ مرتفع جداً، 4 ـ مرتفع، 3 ـ متوسط، 2 ـ منخفض، 1 ـ غير متوافر)، ورصدت الدرجات المخصصة لكل منطلق من منطلقات إسلامية المعرفة التخصصية المذكورة، وتم تحديد مدى توافر هذه المنطلقات ببيان التوزيع التكراري والنسبة المئوية لها.

تناول الوصف المساقات الدراسية لمرحلتي البكالوريوس والماجستير في ثلاثة فصول دراسية من الأعوام الجامعية 94/ 95، 96/ 97، 98/ 99، ولمرحلة الدكتوراه للعام الجامعي 99/ 2000. وأسئلة الامتحانات لمرحلة البكالوريوس في ثلاثة فصول دراسية، في الأعوام الجامعية 94/ 95 و97/ 98 و99/ 2000، لمرحلة الماجستير في عام 97/ 98، ومرحلتي الماجستير والدكتوراه في العام الجامعي 99/ 2000. وتم النظر في عناوين الأبحاث التكميلية المجازة من عام 1993م حتى مايو عام 2000م مع النظر في قائمة محتويات عشرة منها مما يتعلق بالإسلامية مباشرة. وتم الفحص في عناوين ما يتوافر من أعمال أساتذة القسم المنشورة وغير المنشورة، من خلال القوائم التي يعدها مركز البحث في الجامعة، أو مما تفضل به بعض الأساتذة من معلومات.

وشمل الفحص التطبيقات القائمة في هياكل البرامج، وتوصيف مفردات المساقات الدراسية، وأسئلة الامتحانات الفصلية، والأبحاث.

أولاً: هياكل البرامج

من مكونات برنامج البكالوريوس في اللغة العربية وآدابها دراسة تخصص إضافي في معارف الوحي، متكون من 27 ساعة معتمدة تعادل 77، 20٪ من البرنامج، ودراسة تسع ساعات معتمدة في العلوم الإنسانية تعادل 6،9٪ من

البرنامج. وقد عمل بنظام التخصص الإضافي المزدوج ردحاً من الزمن، حيث يختار الطالب تخصصين إضافيين: أحدهما في معارف الوحي، والآخر في أحد تخصصات العلوم الإنسانية، ثم أهمل هذا النظام لاحقاً. ويبدي التحديد المختصر للمساقات المقررة اهتماماً بتوظيف القواعد وإجراء التدريبات على النصوص ذات المضامين الإسلامية، وبتذوق النصوص الأدبية، ويحمل عدد من المساقات عناوين إسلامية، وأدرجت مساقات عديدة في العلوم اللغوية والأدبية الحديثة. واتضح في هيكل هذا البرنامج منطلق إدراج المضامين الإسلامية في التخصص، وإدراج معطيات الدراسات اللغوية والأدبية الحديثة، وكذلك الاهتمام بإتقان اللغة العربية وتذوق الأدب العربي.

أما برنامج ماجستير العلوم الإنسانية في اللغة العربية، بوصفها لغة ثانية، المطبق منذ عام 1991م فيمثل اتجاهاً حديثاً في تخصص اللغة العربية وآدابها، وفيه اهتمام بالمنهجية الحديثة في دراسة اللغة وتعليمها لغير العرب، وتنبىء عناوين المساقات الدراسية به عن هذا الاتجاه، ولكنها لا تبدي ارتباطاً واضحاً بإسلامية المعرفة، ولا يهتم التحديد المختصر لها بالمضامين الإسلامية، بل يركز على الدراسات اللغوية النظرية والتطبيقية الحديثة.

ويعتني برنامج الماجستير في اللغة العربية بتخصصية (الدراسات اللغوية والأدبية) بالتراث اللغوي والأدبي، ويحتوي مساقات مخصصة لدراسة المسائل الإسلامية في التخصص، فضلاً عن تناول بعض القضايا التخصصية الحديثة. ويبرز في التحديد المختصر للمساقات ربط القواعد والتطبيقات بالنصوص والمبادىء الإسلامية. ويبدو أن المنطلق السائد في برنامجي الماجستير هو إتقان المضامين المعرفية التخصصية التراثية والحديثة والتكامل بينهما، واستيعاب إسهام التراث الإسلامي في ميدان اللغة والأدب. وليس في هذا المستوى ميل إلى التكامل بين القسم وبين غيره من الأقسام العلمية في الكلية.

أما برنامج الدكتوراه فيغلب عليه الاهتمام بالجانب التراثي، ولكنه يحتوي على مساقات متعلقة بالإسلامية والمسائل التخصصية الحديثة. ولا يهتم هذا البرنامج أيضاً بالتكامل مع غيره من البرامج، ولا يهتم في التحديد المختصر

بإدراج المبادىء الحديثة ومنطلقات إسلامية المعرفة التخصصية، في المساقات التي تناقش المسائل التخصصية التراثية.

ثانياً: توصيف مفردات المساقات الدراسية:

أ ـ برنامج البكالوريوس: يلحظ أن أوضح المنطلقات المعيارية في مفردات المساقات الدراسية المقدمة لبرنامج البكالوريوس هو المعيار (41) المتعلق بإعداد خريجين متقنين للغة العربية وآدابها استخداماً ونظراً وتطبيقاً، بدرجة (5)، ويليه المعياران (42,29) بدرجة (4) وهما يركزان على استيعاب إسهام التراث الإسلامي في ميدان اللغة والأدب تحليلاً وتنظيراً، وخدمة هذا التراث تصنيفاً وتحقيقاً. أما المعايير التي تحظى بدرجة(3) فمنها في مجموعة(أ) المعايير (3، 4، 5)، وفي مجموعة (ب) المعيار (15)، وفي مجموعة (ج) المعياران (23، 28)، وفي مجموعة (د) المعايير (32، 34، 37)، وفي مجموعة (هـ) المعياران (44، 47). أما المعايير الأخرى فهي تحظى بدرجة (2)، أو درجة (1).

مجموعة المنطلقات	مجموع درجات التوافر				
	مرتفع جداً	مرتفع	متوسط	منخفض	غير متوافر
أ ـ المنهجية والتكامل	ـ	ـ	2	6	1
ب ـ التأثر والتأثير	ـ	ـ	1	3	6
ج ـ المبادىء والنظريات	ـ	1	2	3	4
د ـ التطبيقات	1	1	2	3	6
هـ ـ علاقة العربية بالإسلام	ـ	ـ	2	3	3
المجموع	1	2	9	18	20
النسبة المئوية ٪	2	4	18	36	40

ب ـ توصيف برامج الدراسات العليا (الماجستير والدكتوراه): أما توصيف المساقات الدراسية لبرامج الدراسات العليا فلم تتوافر فيه المنطلقات المعيارية لإسلامية المعرفة في التخصص بوضوح. ويرد بدرجة (2) اثنا عشر منطلقاً. أما المعايير الأخرى بدرجة (1).

مجموعة المنطلقات	مجموع درجات التوافر				
	مرتفع جداً	مرتفع	متوسط	منخفض	غير متوافر
أ ـ المنهجية والتكامل	–	–	–	4	5
ب ـ التأثر والتأثير	–	–	–	1	9
ج ـ المبادىء والنظريات	–	–	–	2	8
د ـ التطبيقات	–	–	–	4	9
هـ ـ علاقة العربية بالإسلام	–	–	–	1	7
المجموع	–	–	–	12	38
النسبة المئوية ٪	–	–	–	24	76

ثالثاً: أسئلة الامتحانات:

أ ـ أسئلة الامتحانات الفصلية لبرنامج البكالوريوس: إن أوضح المنطلقات لإسلامية المعرفة في هذه الأسئلة بدرجة (4) ثلاثة، وهي المعايير (29، 41، 42)، ويليها بدرجة (3) في مجموعة (أ) المعياران (4، 5)، وفي مجموعة (د) المعياران ((32، 34)، وفي مجموعة (هـ) المعيار (47). وفيما يلي بيان بتوافر المعايير في هذه الأسئلة:

مجموعة المنطلقات	مجموع درجات التوافر				
	مرتفع جداً	مرتفع	متوسط	منخفض	غير متوافر
أ ـ المنهجية والتكامل	–	–	2	6	1
ب ـ التأثر والتأثير	–	–	–	3	7
ج ـ المبادىء والنظريات	–	1	–	5	4
د ـ التطبيقات	–	2	2	5	4
هـ ـ علاقة العربية بالإسلام	–	–	1	4	3
المجموع	–	3	5	23	19
النسبة المئوية ٪	–	6	10	46	38

ب ـ أسئلة الامتحانات الفصلية للدراسات العليا: نلحظ توافراً متوسطاً بدرجة (3) للمعيار (41) ويرد غيره بدرجة (2)، أو درجة (1).

مجموعة المنطلقات	مجموع درجات التوافر				
	مرتفع جداً	مرتفع	متوسط	منخفض	غير متوافر
أ ـ المنهجية والتكامل	ـ	ـ	ـ	5	4
ب ـ التأثر والتأثير	ـ	ـ	ـ	4	6
ج ـ المبادىء والنظريات	ـ	ـ	ـ	4	6
د ـ التطبيقات	ـ	ـ	1	3	9
هـ ـ علاقة العربية بالإسلام	ـ	ـ	ـ	1	7
المجموع	ـ	ـ	1	17	32
النسبة المئوية ٪	ـ	ـ	2	34	64

رابعاً: الأبحاث

أ ـ أبحاث الأساتذة التي أجروها أو نشروها إبان عملهم في الجامعة: وقف الباحث على سبعين 70 بحثاً منشوراً وغير منشور لبعض أساتذة القسم، وذلك باستثناء الرسائل العلمية التي تقدموا بها لنيل الدرجات العلمية. وقد دُوِّن من هذه الأبحاث أربعون 40 عنواناً في قوائم الأبحاث والمنشورات لمركز البحث في الجامعة(15) بنسبة 57,14٪، وقدم بعض الأساتذة ثلاثين30 عنواناً غير مضمن في هذه القوائم، بنسبة 42,85٪. وتتضمن هذه الأبحاث اثني عشر 12 بحثاً قدمت في ندوات إسلامية المعرفة الثلاث في التخصص، التي أقامها القسم في الأعوام 95، 96، 98، واطلع الباحث على مضامينها.

---

(15) Research center (1983-92, 1993-95, 1996-97, 1998) publications and research Activites, International Islamic University Malaysia.

واتضح أن المنطلقين المعياريين الغالبين في هذه الأبحاث بدرجة (4) هما المعياران (41، 32)، وترد بعدهما بدرجة (3) المعايير (1، 29، 32، 48) ويبرز عدد من المعايير بدرجة (2)، وعدد آخر كبير بدرجة (1).

مجموعة المنطلقات	مجموع درجات التوافر				
	مرتفع جداً	مرتفع	متوسط	منخفض	غير متوافر
أ ـ المنهجية والتكامل	–	–	1	6	2
ب ـ التأثر والتأثير	–	–	–	5	5
ج ـ المبادىء والنظريات	–	–	1	4	5
د ـ التطبيقات	–	2	1	5	5
هـ ـ علاقة العربية بالإسلام	–	–	1	5	2
المجموع	–	2	4	25	19
النسبة المئوية ٪	–	4	8	50	38

ب ـ الأبحاث التكميلية لمتطلبات ماجستير العلوم الإنسانية في اللغة العربية بوصفها لغة ثانية وبلغ عدد ما أجازه مجلس الجامعة من هذه الأبحاث حتى مايو 2000م ثمانية وسبعين 78 بحثاً تكميلياً. وأبرز منطلق إسلامي لهذه الأبحاث بدرجة (5) هو المعيار (41) حيث بنيت غالبية هذه الأبحاث على تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها الذي هو مجال التخصص. ويأتي بعده بدرجة (4) المعيار (42). ونلحظ توافراً متوسطاً بدرجة (3) المعايير (6، 16، 19، 29، 48) وورد بعض المعايير بدرجة (2)، وكان عدد كبير من المعايير بدرجة (1) في هذه الأبحاث.

مجموعة المنطلقات	مجموع درجات التوافر				
	مرتفع جداً	مرتفع	متوسط	منخفض	غير متوافر
أ ـ المنهجية والتكامل	–	–	1	5	3
ب ـ التأثر والتأثير	–	–	2	2	6
ج ـ المبادىء والنظريات	–	–	2	2	6
د ـ التطبيقات	1	1	–	6	5
هـ ـ علاقة العربية بالإسلام	–	–	–	4	4
المجموع	1	1	5	19	24
النسبة المئوية ٪	2	2	10	38	48

وبالنظر في محتويات عشرة أبحاث تكميلية مما له صلة مباشرة بإسلامية المعرفة حسب عناوينها، نلحظ أن نسبة إسلامية المعرفة التخصصية فيها ضئيلة لدى تقويمها بالمنطلقات المقترحة في هذا المقال.

وتعكس مراجعة هيكل برنامج البكالوريوس ميلاً نحو إسلامية المعرفة في التخصص بالحرص على إدراج مساقات معارف الوحي، والمساقات التخصصية التي تبنى على دراسة النصوص الإسلامية، أو تقديم وجهات نظر إسلامية في اللغة والأدب. وكان الاهتمام بإتقان اللغة العربية واضحاً في تقديم المهارات اللغوية، وبناء كثير من المساقات الأدبية على تحليل النصوص وتذوقها، ولكن الاتجاه نحو إدراج المناهج الحديثة فيه ضعيف جداً. وبان الضعف في المعطيات الإسلامية في برنامج ماجستير العربية بوصفها لغة ثانية، على الرغم من اتجاهه نحو إدراج معطيات لغوية نظرية وتطبيقية حديثة. أما برنامج الماجستير في اللغة العربية فيهتم بإبراز إسهام التراث الإسلامي في التخصص، مع مكونات غير قوية في إدراج المبادىء الحديثة.

ويلحظ ضعف إسلامية المعرفة في التخصص في توصيف المساقات المقررة لبرامج الدراسات العليا؛ إذ لم يرد أي منطلق معياري بتوافر متوسط، بل

إن منطلقات إسلامية المعرفة التخصصية فيها كانت بتوافر منخفض، أو عدم توافر. أما توصيف المساقات المقررة لبرنامج البكالوريوس، فإن الإسلامية فيها متجهة نحو إعداد خريجين متقنين للغة العربية، واستيعاب إسهامات التراث الإسلامي في التخصص، مع خدمة هذا التراث. وتأتي بعد ذلك بتوافر متوسط منطلقات تعتد بالتراث اللغوي والأدبي التخصصي وبربطه بالمقاصد الإسلامية، مع محاولة متابعة التطورات التخصصية الحديثة، وإيراد وجهات نظر المسلمين في مناقشتها.

أما في أسئلة الامتحانات في برامج الدراسات العليا فإن أوضح منطلق هو إعداد خريجين متقنين للغة العربية، وكان ذلك بتوافر متوسط، وهذا منطلق أساس في برنامج ماجستير العلوم الإنسانية في العربية، بوصفها لغة ثانية، وتلي هذا المنطلق منطلقات أخرى بتوافر منخفض، ويعني هذا ضعف إسلامية المعرفة فيها، وأغلبها متعلقة بإبراز معالم الإبداع في التراث وإسهاماته ومنهجيته، أما أسئلة برنامج البكالوريوس فإنها تبدي اتساقاً مع توصيف المساقات، حيث يرد إعداد الخريجين المتقنين للغة، واستيعاب إسهامات التراث، وخدمة التراث الإسلامي في التخصص بتوافر مرتفع. وتليها منطلقات تهتم بإبراز معالم الإبداع في التراث، والمنهجية الإسلامية، وتوظيف اللغة العربية وآدابها في تحقيق أغراض إسلامية، وربط التخصص ببناء الشخصية الإسلامية، وتوجيه الجيل المسلم.

ويفيد الفحص في أبحاث الأساتذة أنها متجهة أيضاً نحو خدمة التراث الإسلامي، وإعداد خريجين متقنين للتخصص ولاستخدام اللغة نفسها. ونلحظ فيها اهتماماً متوسطاً بتطوير البرامج اللغوية والأدبية لتحقيق الغايات الحضارية، واستيعاب إسهامات التراث في التخصص، وتوظيف دراسة العربية في تحقيق أغراض إسلامية، مع الحرص على الإتقان والتميز في التخصص. ولا تتجه هذه الأبحاث نحو إتقان المناهج الحديثة أو مزاوجتها مع التراث، أو تطبيقها على اللغة العربية.

أما الأبحاث التكميلية لمتطلبات ماجستير العلوم الإنسانية في العربية،

بوصفها لغة ثانية، فهي تتسق مع إعداد خريجين متقنين للغة العربية بتوافر مرتفع جداً؛ نظراً لطبيعة هذا التخصص الذي هو لغوي تطبيقي تعليمي. ويليه بتوافر مرتفع منطلق خدمة التراث الإسلامي في اللغة والأدب تصنيفاً وتحقيقاً. ونلحظ عناية متوسطة بإتقان المضامين المعرفية التخصصية التراثية والحديثة، وتطبيق النظريات الحديثة في التخصص، مع استيعاب إسهام المسلمين. وقد برزت هذه المنطلقات في الأبحاث التي قدمت بعد المرحلة الأولى من بدء تنفيذ البرنامج، حين اتجه القسم إلى التنويع في موضوعات أبحاث الدارسين. وتجدر الإشارة إلى غياب التكامل بين القسم وبين غيره من الأقسام العلمية في الكلية أو الجامعة، فيما عدا برنامج البكالوريوس، حيث يتم التكامل مع أقسام معارف الوحي.

الحاجة إلى التطوير

نشيد في هذا الصدد بالجهود المبذولة في قسم اللغة العربية وآدابها في عملية إسلامية المعرفة في التخصص، فقد أقام القسم ثلاث ندوات علمية في إسلامية المعرفة في التخصص، وأنتج بعض أساتذة القسم عددا من البحوث والدراسات والكتب التعليمية المتوافقة مع مشاريع إسلامية المعرفة، وتم تخصيص مساق دراسي خاص بإسلامية المعرفة في التخصص في كل من مرحلتي الماجستير والدكتوراه، وأدرجت الموضوعات والمبادىء الإسلامية في عدد من المساقات اللغوية والأدبية في مرحلة البكالوريوس، كما وجدت محاولات لتقديم البدائل الإسلامية في عدد من المساقات الحديثة.

إن إسلامية المعرفة في التخصص عملية ينبغي أن تكون مستمرة، ويستلزم ضمان استمرار الجهد في هذا المجال حاضراً ومستقبلاً والإجابة عن الأسئلة التالية:

1 ـ ما الذي نتوقع أن يسهم به هذا التخصص في سعادة البشرية؟ وكيف يمكن ذلك؟ وهل هو كفء لأداء هذه الوظيفة على وضعه الراهن؟

2 ـ ما النتائج والثمار المرجوة لتطبيق المبادىء العامة لإسلامية المعرفة على هذا التخصص من حيث توسيع المعرفة وإثرائها؟

3 ـ ما مدى إمكان التخطيط القريب أو البعيد المدى، لتحريك إسلامية المعرفة في تخصص اللغة العربية وآدابها؟

والإجابة عن السؤال الأول مهمة في ضوء سعي الجامعة إلى تحسين نوعية الحياة، والإسهام في التقدم الحضاري، وخدمة المجتمع الماليزي وغيره من المجتمعات الإسلامية، وتأهيل المتخصصين القادرين على الإسهام في مجالات تخصصهم بإتقان، والمتصفة بالخلق الإسلامي القويم. لذا نقترح إعادة النظر في برامج قسم اللغة العربية وآدابها للتوفيق بين القضايا الأساسية التخصصية وبين منطلقات إسلامية المعرفة. ويتطلب ذلك تحقيق مزيد من «الإسلامية» بزيادة الاهتمام بالقضايا الحضارية الإسلامية المعاصرة في محتويات البرامج العلمية، وطرح مساقات دراسية مفيدة للدارسين، والاكتفاء من المساقات بما تخدم مستقبل هؤلاء الدارسين، وتستجيب لاحتياجاتهم من التخصص.

وما زال القسم في وضعه الحالي في بدايات المكافحة لأداء وظيفة الإسهام المباشر في سعادة البشرية في حدود تخصصه، أو التأثير المباشر في تحسين مستقبل حياة الدارسين من خلال التخصص، وذلك نظراً لضعف الفعل الحضاري للغة العربية خارج المناطق العربية حالياً، ولغلبة الطابع التراثي في توجه القسم، والتفاوت بين ما تم تحقيقه من إسلامية للمعلومات المقدمة للدارسين وبين الغايات الحضارية الجليلة التي تسعى الجامعة إلى تحقيقها. ولعل الجهود المبذولة في التطوير والتحسين ستسهم في ضمان مستقبل زاهر للدارسين في سوق العمل، وضمان ما يمكن أن يميزهم، وعلى رأسه إتقان المفيد من التخصص، وبلوغ الكفاءة اللغوية المتميزة.

أما عن النتائج والثمار المرجوة من تطبيق مبادىء إسلامية المعرفة في التخصص فهي كثيرة، ومنها تحسين المنهجية المستخدمة وتطويرها، وإصلاح مناهج التفكير لدى المتخصصين في اللغة العربية وآدابها، وفتح مجالات البحث المتكامل بين الدرس اللغوي أو الأدبي وغيرهما من المعارف الإنسانية. ويمكن بهذا التكامل ـ على سبيل المثال ـ إيجاد الحلول لمشكلة اختيار الموضوع في

الدراسات النحوية واللغوية العربية التراثية، ويصبح التخصص أقدر على العطاء وعلى الإسهام في البناء الحضاري، وتزداد أهمية المتخصص في اللغة العربية وآدابها، ولله درّ القائل: (قيمة الإنسان ما يحسنه أكثر الإنسان منه أو أقل).

ويليق بنا أن نقترح وضع خطط بعيدة وقريبة المدى لتحريك إسلامية المعرفة في تخصص اللغة العربية وآدابها، وهي خطط غير موجودة حالياً. ومن المعلوم أن التخطيط الجيد المحدّد مرحلة تعين على جودة التنفيذ، وعلى الاستجابة لاحتياجات الدارسين ورغباتهم، وتوجيه اهتماماتهم، والتنبؤ بمستقبل الأوضاع التي سيواجهونها في مستقبل حياتهم العملية. والتخطيط الجيد لإسلامية المعرفة، مع القدرة على تنفيذه في إطار التخطيط الكلي الشامل للجامعة، إسهام إيجابي متميز في تحقيق الرسالة الحضارية للجامعة، وتحمل مسؤولياتها تجاه الشعب الماليزي، والشعوب الإسلامية بوجه عام.

ولعل المقترحات التالية مفيدة في تحريك عملية إسلامية المعرفة، وإصلاح مناهج الفكر في تخصص اللغة العربية وآدابها:

ـ تقريب أكثر للمناهج والبرامج التخصصية؛ لتحقيق الغايات الحضارية للجامعة، والحرص على الإتقان والتميز، والحفاظ على جوهر التخصص في إطار مبادىء إسلامية المعرفة. ومن هذا أن يتحقق التوفيق بين الغايات الحضارية وإتقان اللغة وتنمية الذوق الأدبي.

ـ وضع كتب مقررة خاصة بالمساقات المقدمة في القسم، تتحقق فيها تصورات الجامعة لإسلامية المعرفة في اللغة العربية وآدابها في مجالي اللغة والأدب، ويمكن أن يتم التعاون في تأليفها مع أساتذة التخصصات الأخرى؛ من أجل تحقيق التكامل المعرفي في المجال المدروس.

ـ توجيه أبحاث الأساتذة لخدمة إسلامية المعرفة والتكامل المعرفي، ولتقديم المنظور الإسلامي للظاهرة اللغوية، والعمل الأدبي، وتحليل النصوص اللغوية والأدبية، وتطوير المنهجية الإسلامية الحديثة في التخصص.

ـ توجيه أبحاث طلبة الماجستير والدكتوراه للإسهام في تحقيق أهداف

إسلامية المعرفة في القسم، من خلال الإشراف المتقن، والتعاون بين الأساتذة والدارسين في تنفيذ بعض الأبحاث والمشاريع.

ـ تنظيم حلقات علمية للتباحث حول العناوين المناسبة لمشاريع الأبحاث والمقالات الخاصة التي يمكن أن يُجرىٰ البحث فيها، وأن تكون هذه الموضوعات إسهامات في إسلامية المعرفة في التخصص.

ـ التعاون مع الكلية في تنظيم دورات في طرق التدريس والمنهجية العلمية الإسلامية، والتكامل المعرفي بين التخصصات من أجل التوعية بمبادىء إسلامية المعرفة وخططها في التخصص، وإجراء دراسة ميدانية للتعرف على مستوى أداء خريجي القسم في ميادين العمل؛ لمعرفة مدى استجابة القسم لتطلعات المجتمع الماليزي، ومعرفة جوانب التميز لتأكيدها، وتحديد جوانب القصور المحتملة لتحسين الأداء فيها.

ـ مراجعة مفردات بعض المساقات المخصصة للتكامل المعرفي؛ حتى يمكن للطلبة دراستها مع أقسام علمية أخرى داخل الكلية، أو في أقسام أخرى متعاونة خارج الكلية، ويكون التدريس بالعربية؛ ليتم تبادل الخبرات مع الذين قد لا يتقنون الإنجليزية من المتخصصين في العربية.

ـ مراجعة توصيف المساقات الدراسية في كل برنامج يقدمه القسم؛ بهدف تحقيق الإتقان والتعمق في التخصص والإسلامية.

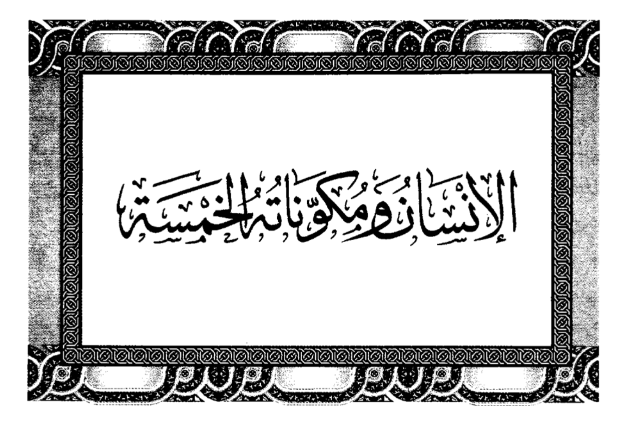
ـ إجراء تطوير دوري للمناهج كل خمس سنوات، بعد إجراء تقويم علمي لها.

خاتمة

نظر البحث في إسلامية المعرفة التخصصية في اللغة وآدابها بمناقشة بعض القضايا التي قد تطرح فيها، وصلة الإسلامية في هذا التخصص بالتخصصات الأخرى، وما يرد على هذه العملية من ملحوظات. ثم تطرق إلى نواحي التركيز الممكنة، وقدم مقترحات محددة في تحريك هذه العملية، واستخدام منطلقات

محددة، لتكون أداة وصفية للتطبيقات القائمة لعملية إسلامية المعرفية في تخصص اللغة العربية وآدابها بكلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

ويلاحظ أنه، على الرغم من الإنجازات المسجلة في تحقيق إسلامية المعرفة في هذا التخصص، فإن المجال مايزال في حاجة إلى إسهام أكبر، بدءاً بتوعية المشتغلين فيه بصلة المبادىء الأساسية لإسلامية المعرفة بالتخصص، ووصولاً إلى إعداد الكتب والأبحاث العلمية التكاملية المعينة في تخريج الكوادر القادرة على تقديم البديل الحضاري في المجالات المعرفية التي تقدمها الجامعة، بوصفها منبراً لإسلامية المعرفة والتكامل المعرفي. ولعل في القضايا التي أثيرت في هذ العمل المتواضع والمقترحات الواردة في آخره ما يثبت أهمية الإسهام في هذا المجال الذي تتنامى أهميته.



الأستاذ: هيثم جلول

الإنسان. . . ما هو الإنسان؟ وهل هو نقطة مهملة في بحر الكون، أم هو محور الخليقة؟ وهل أزمة الإنسان في العصر الحاضر معرفية، أو هي أزمة أخلاقية؟ تلك أسئلة شغلت البشرية كثيراً بالبحث عن إجاباتها.

لقد تضمنت الفلسفة اليونانية، بنموذجيها الأفلاطوني والأرسطي، والفلسفة الرومانية كذلك، تكريماً للمواطن تحديداً، لا تكريماً لكل الناس. . . فقد كان أفلاطون يصنف البشرية تصنيفاً معدنياً. . . ففيها الصنف الذهبي، وفيها صنف الفضة، وكأن البشر قطع معدنية أمام مجهر البائع يصنفها ويضع لها أثماناً محددة!!! أما الفلسفة الأرسطية فهي لا تسوغ العبودية بظروف اقتصادية أو بحاجات اجتماعية، بل ترى أن العبيد لا يشبهون في تكوينهم الطبيعي والعقلي

السيد اليوناني . . . فهم ـ حسب أرسطو ـ قد خلقوا بلا عقل، أو ليس لهم منه إلا القدر الذي يجعلهم يشتغلون ويؤدون مهامهم اليدوية. إنهم، بعبارة أرسطو، مجرد «أدوات وآلات»!!! وأما القانون الروماني، الذي كان أساس القانون المدني الغربي واعتبر (خطأً) أرقى ما وصلت إليه البشرية في تقدير كرامة الإنسان وحريته فيما قبل العصر الحديث، فلا نجده يقرر الحريات والحقوق للكائن الإنساني، وإنما يقررها للإنسان الروماني تحديداً. أما غير الإنسان الروماني، فلا كرامة له ولا تقدير، بل هو مجرد مخلوق وجد للاستعباد والسخرة[1].

ولكن الله تعالى منح الإنسان، كل إنسان، تكريماً منقطع النظير. جاء في القرآن الكريم: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾[2].. فلقد كرم الله تعالى الإنسان، مجرد الإنسان دون تمييز ديني أو عرقي أو غير ذلك، بأن خلقه في أحسن تقويم، وعلمه الأسماء كلها، وفضله (بالعلم) حتى على الملائكة، وسخر له كل ما في هذا الكون من جماد ونبات وحيوان، ليمارس مهام الاستخلاف.. فالإنسان خليفة الله في أرضه، وهذا منتهى التكريم.

ومن المسلم به أن الحضارة الغربية قد أخذت النزعة الإنسانية عن التراث العربي الإسلامي. ويقول في ذلك، مثلاً، العالم بيك دو لا ميراندول: «لقد قرأت في كتب العرب أنه لا يمكن أن نرى في العالم ما هو أكثر روعة من الإنسان»[3].

وقد جاءت النظرة العلمية الجديدة السائدة في العالم الآن (التي دشنها أنشتاين في أوائل القرن العشرين، وكان من أبرز أعلامها: هايزنبرغ وشرنفتون وماسلو)[4]، فاعتمدت «المبدأ الإنساني The Anthropic Principle»، وهو «اتجاه في الفيزياء المعاصرة مفاده أن الكون بظروفه الأولية، وبنيته العامة، وبتوحد خواصه ونواميسه، وبتاريخه المديد، وبأبعاده الشاسعة، وبمعدل سرعة

(1) الطيب بو عزة، مفهوم الإنسان في القرآن (2/2)، جريدة «المستقلة»، لندن، 6/10/1997.

(2) سورة الإسراء، الآية: 70.

(3) ذكره: الطيب بو عزة، مفهوم الإنسان في القرآن، (1/2) جريدة (المستقلة) لندن، 29/9/1997.

(4) انظر تفاصيل النظرة العلمية الجديدة في سلسلة عالم المعرفة العدد 134 فبراير/ شباط 1989.

تمدده، كان مهيئاً لتطور الحياة والمخلوقات الواعية في مرحلة من المراحل، وأن الإنسان هو محور الخليقة»[5].

ويلاحظ أصحاب المبدأ الإنساني أن «في الكون تناسباً وتناغماً مذهلين بين المقادير الفيزيائية (كتلة الكون، شدة الجاذبية، الطاقة المصدرة من طرف الشمس والنجوم، حجم الأرض.... الخ) لم يكن للإنسان أن يوجد لولاهما. ومن ثم، ينصون على هذا المبدأ الذي اقترحه أصحابه في ثلاث صيغ:

- «المبدأ الإنساني الضعيف» (لديكي Dike) الذي ينص على أنه ما دام هناك مشاهدون (بشر) في الكون، فلا بد لهذا الأخير أن يحتوي على صفات تسمح لهم بالظهور والوجود.
- و«المبدأ الإنساني القوي» (لكارتر Carter) الذي يؤكد أن الكون لا بد أن يتشكل بطريقة تجعل قوانينه ونظمه تؤدي يوماً إلى ظهور المشاهدين.
- و«المبدأ الإنساني النهائي» (لبارو وتبلر Barrow and Tipler) الذي يقرر أن الإنسان لا بد أن يظهر في الكون، وبعد ذلك لن يختفي منه، وإلا عاد الكون إلى حالته «ما قبل البشرية»، فيخرج الإنسان إلى الوجود من جديد»[6].

ووفقاً لنظرية «الانفجار العظيم» السائدة الآن، يقدر أن عمر الكون يتراوح بين 10 ـ 20 مليار سنة[7]. أما شمسنا وأرضنا فلم تتكونا إلا حوالي خمسة إلى عشرة مليارات سنة من البداية، أي حوالي 4,6 مليار سنة قبل الآن. وأما الحياة فظهرت حوالي مليار إلى ثلاثة مليارات سنة قبل اليوم، وبرز الإنسان في المليون سنة الأخيرة فقط[8].

ولكن، ما هو الإنسان؟.. يقال إن الإنسان هو «العالم الأصغر». ويرى

---

(5) المرجع السابق، ص150.

(6) الدكتور نضال قسوم، مكانة الإنسان في الكون، مجلة (عالم الفكر) ـ الكويت، المجلد 27، العدد الأول، يوليو/ سبتمبر 1998، ص261 ـ 295.

(7) المرجع الأسبق، ص150 نفسها.

(8) الدكتور نضال قسوم، مكانة الإنسان في الكون، مجلة (عالم الفكر) ـ الكويت، المجلد 27، العدد الأول، يوليو/ سبتمبر 1998، ص288.

المفكر الدكتور زكريا إبراهيم في كتابه «مشكلة الإنسان»، أن الإنسان «مخلوق عجيب.. لا هو بملَك ولا هو بشيطان. لا هو بإله ولا هو بحيوان!»، ويلاحظ أيضاً أن للإنسان ثلاثة أبعاد هي الداخل والخارج والفوق، وثلاثة حدود هي الزمان والشر والموت[9].

ونحن نرى أن الإنسان نظام System على درجة عالية من الكفاءة... بمعنى أن مكوناته تتفاعل بعضها مع بعضها الآخر؛ لتحقيق الغاية المنشودة على أفضل وجه ممكن. وتبرز في هذا النظام خمسة أقانيم (أو مقومات) هي: الجسم، والغريزة، والضمير، والعقل، والروح. وسنتحدث هنا، باختصار نحاول أن يكون غير مخِلّ، عن كل من تلك الأقانيم الخمسة، ثم ننتهي إلى خلاصة البحث ونتائجه.

أولاً ـ في جسم الإنسان

الجسم هو الكيان المادي للإنسان، ويشمل الأعضاء والأجهزة والحواس... وللتعبير عنه في حال التضاد مع الروح، يطلق عليه لفظ «الجسد».

ويتمتع الجسم بميزات تجعله قابلاً للبقاء والاستمرار، وأبرزها القدرة على التكاثر، والقدرة على مقاومة عوامل الفناء. وكذلك، فإن الجسم يتمتع بميزات أخرى تجعله يعمل بكفاءة، وأبرزها وجود كل شيء بقدر الحاجة، ووجود التوازن. وفيما يلي بعض التفصيل في تلك الميزات الأربع..

● إذ يقوم التكاثر بحفظ النوع، وتحقيق بقاء البشرية واستمرارها. وجاء في موسوعة «بهجة المعرفة»: «للجنس صفتان مستقلتان الواحدة عن الأخرى تارة، ومندمجتان تارة أخرى اندماجاً لا يفصم.. إحدى هاتين الصفتين فيزيولوجية بحتة، وهي صنع كائن بشري جديد. أما الثانية فانفعالية، تقوم على التعبير عن مودة وحب وهيام بين شخصين. قليلة هي الحضارات التي

(9) مشكلة الإنسان، انظر خاصة: المقدمة والفصول الستة الأولى منه، صـ 178.

حاولت أن تنجب أولاداً بدون تعاطف على الأقل، بينما حاولت حضارات كثيرة ممارسة الجنس دون أن تستهدف إنجاب الأولاد كنتيجة ضرورية لذلك»[10].

- «وإذا تعرضنا لخطر، تجد أجسامنا تحت تصرفها وسائل عديدة لصده. ومن هذه الوسائل: نظام للإنذار المبكر تحركه ارتكاسات عضلية لإبعادنا عن المؤثرات المؤذية، وخطوط للدفاع عن الحدود كالجلد، وآلية لتخثر الدم يرافقها نظام طوارىء لمعالجة فقد كميات كبيرة من الدم، ونظام مناعة كيميائية يقضي على الجسيمات الضارة (كالبكتريا والڤيروسات) أو يبطل عملها، وآليات ترميم طبيعي لإصلاح أي عطب يصيب العظم أو النسيج الناعم»[11].

- «وإن أقوى عضلات في جسم الإنسان والحيوانات الثديية هي عضلات الرحم عند الأنثى، تلك التي تدفع الجنين ليخرج من بطن أمه.. إذ لو لم تكن هذه العضلات بهذه القوة منذ بدء خلق الإنسان أو غيره من الحيوانات الولود، ما خرج إلى الوجود أول جنين من بطن أمه! وتلي عضلات الرحم قوة عضلات القلب والفكين.. فلا بد أن تكون عضلات القلب قوية لتصمد للعمل ليلاً ونهاراً، لدفع الدم إلى الأوعية الدموية لمدة قد تطول في بعض الأحيان إلى أكثر من مائة عام. وكذلك الحال في عضلات الفكين التي ينبغي أن تظل قادرة على دفع الأسنان لتنطبق بعضها على البعض الآخر، كي تمضغ أطناناً من الطعام طول حياة الإنسان»[12].

- وتتوقف عمليات الجسم الحيوية على مقدرته على المحافظة على بيئة داخلية ثابتة وتوازن داخلي يمنع حدوث أي اختلال طبيعي أو كيميائي ضار. ويتم ذلك من خلال تحقيق أربعة توازنات رئيسة هي: توازن السوائل، وتوازن الأملاح، وتنظيم التعادل (PH)، وتوازن الهرمونات[13].

---

(10) بهجة المعرفة، المجموعة الثانية، المجلد الأول (هذا الإنسان)، ص128.

(11) (12) الله أم الطبيعة، ص8.

(13) دراسات في الغذاء الكامل، ص19 ـ 22.

ويقول أحد الأطباء: «لقد خلق الله جل جلاله أجسامنا آية في الدقة والنظام. وأول شيء نلاحظه في الجسم البشري هو هذه الثنائية العجيبة.. ففي الرأس: عينان وحاجبان، وفتحتا أنف، وشفتان، وفكان، وصَفَّان من الأسنان. وفي الحلق: لوزتان، كذلك، فالإنسان له يدان، وقدمان. أما الأعضاء الداخلية فكلها ثنائية أيضاً. فهناك الرئتان، والكليتان، وغدتان فوق الكليتين. والأعصاب الدماغية ثنائية، إذ تتكون من 12 زوجاً. وأحياناً تكون هذه الثنائية في العضو الواحد، فمثلاً.. يتكون المخ من فصين جانبيين. والجهاز العصبي نوعان: مركزي، ولا إرادي. والغدة النخامية المايسترو بها فصان: أمامي وخلفي. والقلب به زوجان من الحجرات: بطينان وأذينان، كما أن بداخله صمامين، ويخرج من القلب زوج من الشرايين هما الأورطي والرئوي، وزوجان من الأوردة. كذلك الأمعاء فهي نوعان: الدقيقة والغليظة: وأتساءل: هل جاءت هذه الثنائية كما اتفق وبمحض المصادفة، أو حسب خطة إلٰهية محكمة ومقصودة؟ وأقول: بلا شك، إنه التدبير الإلٰهي الذي لا يخطىء، والذي يدرك أنه إذا تخلف عضو عن عمله، قام الآخر بتعويض ذلك. وإذا تأملنا جسم الإنسان، فإننا سنجده مملكة منظمة، لها حاكم صلب الرأي، ولكنه عادل يلبي طلبات الجميع ويحفظ حقوق الكل في آن واحد.. إنه المخ.

«وسر النظام في الجسم هو التخصص الدقيق.. فكل خلية تقوم بعملها المحدد ولا تتدخل في عمل الآخرين. فخلية المعدة تهضم، وخلية الأمعاء تمتص، بينما خلية العضلات تنقبض وتنبسط لتحقق الحركة. ونظام الجسم ناجح لأن كل عضو فيه لا يؤجل العمل الموكل إليه إلى الغد.

«ومن عجائب الجسم البشري أن الخدمة فيه تستمر لمدة 24 ساعة يومياً.. فالقلب يعمل باستمرار، ولا يستطيع التوقف أو الاستراحة، وكل ما يمكن عمله هو أن تستريح بعض أنسجته كسوراً من الثانية كل فترة. والرئتان كذلك لا تتوقفان عن القيام بعملية التنفس اللازم لحياتنا. والمخ أيضاً لا يتوقف حتى أثناء النوم، بل ثبت أنه في بعض الأحيان، يبذل مجهوداً أكبر، وذلك أثناء

الأحلام التي هي نشاط مُركَّز للمخ يجمع بين الذاكرة والعاطفة، وثبت من خلال رسام المخ الكهربائي أنه يكون في أعلى حالات نشاطه أثناء الأحلام»[14].

ثانياً ـ في الغريزة

جاء في المعجم الوسيط: «الغريزة هي الطبيعة والقريحة والسجية. وهي في الفلسفة: صورة من صور النشاط النفسي، وطراز من السلوك يعتمد على الفطرة والوراثة البيولوجية. وجمعها غرائز»[15].

وفي معجم علم النفس للدكتور فاخر عاقل: «الغريزة مصطلح وصفي يطلق على استجابة تكيفية معقدة وغير متعلمة، أو على نمط من الارتكاسات غير متعلم. أما إذا كانت العملية التكيفية متعلمة «فهي عادة»[16].

وجاء في معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية للدكتور أحمد زكي بدوي: «الغريزة هي الدافع الحيوي الأصلي لنشاط الكائن الحي، حفظاً لبقائه وإشباعاً لحاجاته، وذلك بالإقبال على الملائم والإحجام عن المنافي. وتوصف الغريزة أولاً بأنها نوعية، أي واحدة بالنسبة لجميع أفراد النوع من جنس واحد، وثانياً بأنها فطرية ومستقلة عن التجربة، وثالثاً بأنها عمياء تجهل الغرض الذي تحققه»[17].

إن الغريزة دوافع ومحفزات وظيفتها تدوير عجلة النظام الجسمي.. فالأكل والشرب والتكاثر والنمو وما يتصل بذلك من مشاعر عاطفية ورغبات.. كل ذلك بدوافع من الغريزة.

والغريزة قوة محركة في اتجاه محدد. وليس لهذه القوة إمكانية التوازن، بمعنى أنها لا تعرف دائماً حدود ما يجب أن تقف عنده. وليس من صفاتها

---

(14) الله وأسرار جسم الإنسان، الدكتور الطيب ألفريد ألفي حبشي، جريدة الأهرام، القاهرة، 17/4/1998.

(15) المعجم الوسيط، ج2، ص649.

(16) معجم علم النفس، ص58.

(17) معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، ص220.

الموازنة الذاتية. إن الموازنة الذاتية التي تحفظ الغريزة ضمن الحدود المرغوب فيها غير موجودة في جوهر الغريزة. لذلك، فهي في عملها، قد تكون ضمن الحدود وقد تكون خارج الحدود. فهي عندما تكون داخل الحدود يكون أثرها العملي إيجابياً، ولكنها عندما تكون خارج الحدود يكون أثرها سلبياً وإن كانت غايتها إيجابية. إن الغاية في الأساس هي المحافظة على الوجود، ولكن هذه الغاية في تأثيرها العملي تختلف من مرحلة إلى أخرى، ومن حالة إلى أخرى. وهنا، يمكن أن تتكون حالة تكون الغاية فيها هي المحافظة على الذات، إلاَّ أن أثرها العملي يمكن أن يكون غير ذلك، ألا وهو تحطيم الذات عندما تتجاوز الغرائز حدوداً معينة وتدخل في مرحلة الاصطدام بالآخرين. إن الدافع هو حفظ الذات، إلا أن النتيجة العملية يمكن أن تكون تحطيم الذات.. ففي الإنسان غرائز تدفعه إلى السعي للحصول على وسائل العيش من أجل البقاء والاستمرار، إلا أن الغريزة ـ بسبب فقدان قوة التوازن في جوهرها ـ يمكن أن تدفع الإنسان إلى أبعد مما يحتاجه فعلاً لتحقيق تلك الغاية، فيخرج نشاط الغريزة عن نطاق الحدود، فيصطدم بالآخرين، ويقف موقف الضد من القانون والعرف الاجتماعي، فيؤدي ذلك إلى نتائج سلبية بالنسبة له أو بالنسبة للآخرين، وهذا هو معنى الجريمة[18].

ثالثاً ـ في الضمير

هناك رأي شائع في علم الأنثروبولوجيا يقول إنه لا توجد أمة لا تعرف الضمير، وإن هذه المقولة صحيحة حتى في الأمم أو الشعوب البدائية[19]. ومن المسلم به أن «قوة الضمير موجودة في كل إنسان، وإن تباينت من وقت لآخر، ومن إنسان لآخر، ومن حالة لأخرى. فالشعور بالمُثُل العليا والدافع الأخلاقي يكون في أقوى حالاته عند الأنبياء، وفي أضعف حالاته عند عتاة المجرمين. أما بقية الناس فتتراوح مواقفهم بين هذين القطبين. ويعني ذلك أنه حتى كبار

---

(18) العقل والضمير (نظرات في الإنسان والتطور)، ص19 و20.

(19) فجر العلم الحديث، ص49.

المجرمين لا تخلو نفوسهم من الضمير مهما كانت درجة فعاليته وقوته في السيطرة على مجموع الشخصية»[20]. ويقول الدكتور محمد كامل حسين: «إن الناس حين يفقدون الضمير لا يغنيهم عنه شيء»[21].

إن الضمير موجود لدى كل إنسان، وأكاد أقول: إن الضمير فارق نوعي بين الإنسان والحيوان. وهو موجود دائماً، ولكنه قد يتوقف مؤقتاً، عن العمل لسبب ما، كالرشوة أو الإحساس بظلم فادح، فترة قد تطول أو تقصر.

وسنتحدث هنا، بإيجاز، عن مفهوم الضمير، والمبادىء الأخلاقية أو المُثُل العليا أو القيم الاجتماعية التي يفرزها الضمير، وعن نشأة الضمير وقيمه.

3 ـ 1 ـ مفهوم الضمير:

جاء في معجم علم النفس للدكتور فاخر عاقل: «الضمير هو منظومة المبادىء الأخلاقية أو مبادىء السلوك التي يتقبلها الإنسان الفرد»[22].

وفي معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية للدكتور أحمد زكي بدوي: «الضمير هو الأداء المتكامل لما لدى الفرد من معايير خلقية ترضى عما يقوم أو يود القيام به من أفعال أو تنكرها. والضمير هو الجانب الشعوري للوظيفة التي تقوم بالحكم على ما يقوم به صاحبها أو ما يعتزم القيام به من فعل، والتي تتمثل في الأنا الأعلى»[23].

وفي المعجم الفلسفي للدكتور جميل صليبا: «الضمير استعداد نفسي لإدراك الحسن والقبيح من الأفعال، مصحوبٌ بالقدرة على إصدار أحكام أخلاقية مباشرة على قيمة بعض الأفعال الفردية. ويطلق الضمير أيضاً على

(20) العقل والضمير (المرجع الأسبق)، ص23.

(21) قرية ظالمة، الدكتور محمد كامل حسين، ذكر في: مجلة (العربي) ـ الكويت العدد 478، سبتمبر (أيلول) 1998، ص126.

(22) معجم علم النفس، ص28.

(23) معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، ص80.

الملكة التي تحدد موقف المرء إزاء سلوكه، أو تتنبأ بما يترتب على هذا السلوك من نتائج أدبية واجتماعية»[24].

ويقول المفكر تيسير شيخ الأرض: «كلمة الضمير تعني القوة الداخلية الحاكمة في مجال الأخلاق، أي في مجال الحكم على الأفعال بالخير أم بالشر. وهذا ما جعل بعضهم يشبهه بالمحكمة الداخلية. ولكي يكون الضمير حاكماً، لا بد أن يكون شاهداً أيضاً. ولهذا، فإننا نميز عادة في عمله بين وظيفتين: وظيفة الشاهد، ووظيفة الحاكم. أما وظيفة الشاهد فتتعلق بشعوره بالأفعال التي تجري أمامه، سواء أكان هو فاعلها أم كان سواه هو الفاعل. وأما وظيفة الحاكم فتتعلق بإصداره حكماً أخلاقياً، على الأفعال التي يشاهدها، أي يحكم عليها بالخير أو بالشر. ولكن ينبغي لنا أن نسرع فنشير إلى أن هاتين الوظيفتين ليستا منفصلتين إلاّ نظرياً، إذ إنهما تكونان فعلاً واحداً في الواقع»[25].

3 ـ 2 ـ المبادىء أو القيم:

إن المبادىء الأخلاقية، أو المُثُل العليا، أو القيم الاجتماعية، هي التي ينتجها أو يفرزها الضمير لتكون موجهاً للسلوك البشري الفردي منه والجماعي. وهي تتجسد إما في وثائق مكتوبة هي القوانين والأنظمة، أو تكون أموراً متعارفاً عليها ضمناً بين الناس وهي العادات والتقاليد.

ولكل مجتمع (أو أمة أو شعب) قيمه الخاصة به. فالمجتمع مثل النسيج.. له سَدىً ولُحْمة ولون. فالسدى هي الأرض، واللحمة هي البشر، واللون هو الأيديولوجيا أو مجموعة القيم التي يتبناها المجتمع.

وهكذا، فإن القيم هي القواعد أو المعايير التي توجه سلوك البشر وتجسد هوية المجتمع[26]. ويستخدم علماء النفس لفظ «الاتجاهات» للتعبير عن الشيء نفسه عموماً.

---

(24) المعجم الفلسفي، الجزء الأول، ص763.

(25) مبادىء الفلسفة (مشكلة العمل)، ص136.

(26) تم تعريف القيم على لسان العديد من علماء التربية، حيث عرّفها بعضهم على أنها قوانين من=

وللقيم تصنيفات عدة. . فهناك، مثلاً، التصنيف الصاعد، وهو يميز ثلاثة أنظمة من القيم، أعلاها نظام القيم الروحية، وأوسطها نظام القيم الفكرية، وأدناها نظام القيم الحيوية. وهناك تصنيفات ماكس شلر، ولافيل، ولوسين، وغيرهم. (انظر الشكل رقم 1)

3 ـ 3 ـ نشأة الضمير وقيمه:

إن من الأمور المنطقية القول بأن الضمير قبس من نور الله، أو وكيل عن الله، أو تجسيد للوازع الديني. .

- فالعلماء المختصون يُجْمِعون على أن «الدين» هو أحد الأنظمة الأربعة التي تنتشر في المجتمعات مهما كانت درجة بدائيتها أو حداثتها، (والنظم الثلاثة الأخرى هي: الأسرة والاقتصاد والسياسة)[27]. ومن الثابت تاريخياً أن الرسالات السماوية لم تنقطع منذ آدم حتى محمد عليهما الصلاة والسلام، لأن العدل الإلٰهي يقتضي إرسال الرسل والأنبياء مبشرين ومنذرين. جاء في القرآن الكريم: ﴿وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾[28]، ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[29].
- يرى كثير من علماء الاجتماع أن النظام الديني ذو تأثير أساسي وقيادي في المجتمع. وقد توصل، مثلاً، العالم الألماني المرموق ماكس فيبر، بعد دراسة للمسيحية بكل حركاتها والأديان الشرقية كالهندية والصينية، إلى أن «النظام الديني هو الذي يصوغ الموجهات القيمية Value Orientations التي

= أجل الحياة (Melvin et. aly 1977) في حين عرّفها بعضهم الآخر على أنها مفاهيم للأشياء المرغوبة وغير المرغوبة (Boehm, 1977). ويرى فريق ثالث أن القيم تمثل معايير ومبادىء تستخدم للحكم على قيم الأشياء (Shaver and strong)، بينما يعتقد فريق رابع أنها عبارة عن أفكار تدور حول قيمة ما عملناه في الماضي، وما نعمله الآن، وما نحاول عمله في المستقبل (Fradenhi-1980). جودت أحمد سعادة، المواد الاجتماعية وعلاقتها بالعلوم الاجتماعية، «المجلة العربية للعلوم الإنسانية» ـ الكويت، المجلد 3، العدد 9، شتاء 1983، ص164.

(27) الدين والبناء الاجتماعي، ص166، الجزء الأول.

(28) سورة فاطر، الآية: 24.

(29) سورة الإسراء، الآية: 15.

تؤثر في تشكيل بقية النظم الاجتماعية المكونة لبناء المجتمع»[30]. لذلك، فإنه ليس غريباً أن أغلبية تصنيفات القيم تضع القيم الدينية في أعلى هرم القيم.. فقد وضع شلر (مثلاً) أربعة مستويات للقيم، أدناها مستوى القيم الطبيعية الحسية، وأعلاها مستوى القيم الدينية التي اعتبرها شلر أساس القيم كلها. واعتبر لافيل القيم الدينية أو الروحية تاج القيم جميعاً. أما لوسين، فقد اعتبر قيمة الدين أكثر القيم اتصافاً بالصفة الصحيحة[31]. بل إن بعضهم اعتبر أن الدين ليس قيمة، ولكنه حامي القيم[32].

نظام القيم الروحية

قيم الضمير أو الوجدان الأخلاقي

نظام القيـــم الفكريـــة		
قيم الفردية أو الأنا:	**قيم التعاطف:**	**قيم اللعب والخيال**
ـ إثبات الذات.	ـ الحب.	ـ اللهو
ـ إرادة القوة.	ـ الصداقة.	ـ الرياضة.
ـ التقنيات(للسيطرة على الطبيعة).	ـ التضامن.	ـ الفنون.
نظام القيـــم الحيويـــة		
غرائز الحياة:	**غرائز التناسل:**	**غرائز الممارسة:**
ـ الاحتفاظ بالذات.	ـ الغريزة الجنسية وغريزة الأمومة.	ـ بذل الذات مجاناً.
ـ الطعام واللباس والسُّكنى.	ـ غريزة الأبوة.	ـ الفاعلية دون غائية.
ـ إثبات القوة والسيطرة.	ـ غريزة الاجتماع.	

المصدر: الدكتور عادل العوا، العمدة في فلسفة القيم، ص426 ـ 431.

الشكل رقم 1 ـ تصنيف القيم (التصنيف الصاعد).

(30) الدين والبناء الاجتماعي، الجزء الثاني، ص129.

(31) العمدة في فلسفة القيم، ص426 ـ 441.

(32) موجز دروس الفلسفة، ص25.

- يستطيع أي باحث مدقق أن يكتشف، وبكل سهولة، الأصول الدينية لكل المبادىء الأخلاقية أو المثل العليا، كالصدق والتسامح والإحسان إلى الوالدين والجار والضيف، والعدل والتعاون والتكافل الاجتماعي.

وهكذا، فلا وجه، ولا صحة، لإدعاء بعضهم أنهم يؤمنون بمثل عليا بمعزل عن الدين وقيمه.

رابعاً ـ في العقل

يرى أبو الحسن الماوردي في كتابه «أدب الدنيا والدين»، أن «أُسُّ الفضائل، وينبوع الآداب، هو العقل، الذي جعله الله تعالى للدين أصلاً، وللدنيا عماداً، فأوجب التكليف بكماله، وجعل الدنيا مُدبَّرة بأحكامه، وألف به بين خلقه، مع اختلاف هممهم ومآربهم، وتباين أغراضهم ومقاصدهم»[33].

وقد اهتمت الشرائع السماوية، كلها، بالعقل أيما اهتمام.. فمن المعروف أن الشرائع السماوية قد جاءت لتحقيق مصلحة الإنسان في الدنيا والآخرة معاً، ويتم ذلك ـ كما لاحظ علماء الأصول ـ بواسطة حفظ خمسة مقاصد عليا أو أمور كلية، وأحدها «حفظ العقل»، ويأتي في الأهمية قبل حفظ النسل والمال وبعد حفظ الدين والنفس. وهو يتحقق بتوفر أمرين اثنين لا بد منهما دائماً. . أحدهما تشغيل العقل أو تفعيله أو استخدامه (لأن مثل العاطل عن العمل كمثل الغائب)، حيث أمرت الشرائع السماوية باستخدامه في كل شؤون الدنيا والآخرة[34]، وأنذرت من لا يستخدمه جهنم وبئس المصير[35].. ويتطلب حفظ العقل، أيضاً، الامتناع عن تعاطي ما حرمته الشرائع السماوية من مخدرات ومسكرات. وإن من أكبر مفارقات هذا العصر، أن أكثر الناس تعصباً للعقل في هذه الأيام، هم أكثر الناس تناولاً للمسكرات التي تُذهب العقل!!!

---

(33) أدب الدنيا والدين، ص19.

(34) كتاب التعريفات، ص173.

(35) الموسوعة الفقهية ـ الكويت، الجزء الثالث، ص246. ذكره: الدكتور علي الآغا، مكانة التفكير في الإسلام، جريدة (اللواء). بيروت، 7/ 8/ 1998.

ولعل دور العقل في هذه الحياة من أكثر الأمور إثارة للجدل في كل زمان ومكان.. فقد اختلفت المواقف في هذه القضية أيما اختلاف.. فهناك «العقل المستقيل» الذي نقده الدكتور محمد عابد الجابري، وهناك «العقل الإله» الذي يعبده المتعصبون للعقل، وهناك «العقل المحدود» الذي هو وسيلة للإيمان والاجتهاد والمعرفة والحكم على الأشياء، ولكنه غير قادر على كل شيء. وكذلك، فقد اختلف حول ما إذا كان العقل فارقاً نوعياً» أو «فارقاً درجياً» بين الإنسان والحيوان.

وسنحاول هنا تحديد مفهوم العقل، وبيان أهم ملكاته وعملياته، وتوضيح حدوده، مثبتين تهافت التعصب للعقل، ونخلص إلى ضرورة الوحي الإلهي مصدراً آخر للمعرفة.

4 ـ 1 ـ مفهوم العقل:

يقول العلامة الجرجاني في كتاب التعريفات: «العقل عند أهل اللغة مأخوذ من عقال البعير، يمنع ذوي العقول من العدول عن سواء السبيل».

والعقل عند أهل الشرع، هو القوة المتهيئة لقبول العلم. وقيل: غريزة يتهيأ بها الإنسان إلى فهم الخطاب. وقيل: نور في القلب يعرف الحسن والقبيح والحق والباطل»[36].

وللعقل عند أهل النظر تعريفات كثيرة.. منها مثلاً أن العقل هو «قوة طبيعية للنفس متهيئة لتحصيل المعرفة العلمية». وهو أيضاً «قوة الإصابة في الحكم، أي تمييز الحق من الباطل، والخير من الشر، والحسن من القبيح»[37]، وهو أيضاً «قوة تجريد»[38].

---

(36) المرجع السابق.

(37) المعجم الفلسفي، ص86.

(38) المعجم الفلسفي، ص274.

ويرى الدكتور سعيد مراد أن تعريفات العقل، مهما اختلفت وتضاربت أو تداخلت، تلتقي جميعاً أمام نقطة إحداثية مشتركة هي: اعتبار العقل حامل معرفة، وطاقة تجريد، ومركز التفكير والأحكام، وملكة متعالية شكلت التفوق النوعي للإنسان بوصفه كائناً فكرياً Hamo Sapiens[39].

وللعقل عدة ملكات أبرزها: ملكة الإدراك (أي الإحساس بالأشياء الواقعية والشعور بالأفكار الذاتية)، وملكة الحافظة (وهي وجود حافظة لحفظ الأفكار المسبقة عن الأشياء)، وملكة الذاكرة (أي تذكر الأفكار الموجودة في الحافظة)[40]. ومن أبرز العمليات العقلية:

- التصور: وهو إدراك مفردات الأشياء والمعاني (طعام، حجر، طيب، قاس).
- التصديق: وهو إدراك النسبة أو العلاقة بين مفردين أو أكثر. (الطعام طيب، الحجر قاس).
- التحليل: وهو رد الشيء إلى عناصره الأولية.
- التركيب: وهو الانتقال من المعاني البسيطة إلى المعاني المركبة.
- الاستنتاج: وهو الانتقال من الكلي إلى الجزئي.
- الاستقراء: وهو الانتقال من الجزئي إلى الكلي، ومن المعلوم إلى المجهول، ومن الظواهر إلى القوانين، وهو أساس المعرفة العلمية[41].

وعندما يتحدثون في هذه الأيام عن «العقل العربي»، فإنهم يقصدون إما أداة إنتاج الأفكار (وبلغة قدماء الفلاسفة: القوة المدركة)، أو الأفكار نفسها (وبلغة قدماء الفلاسفة: المعقولات)[42]. ونحن نقصد بالعقل في هذا البحث أداة إنتاج الأفكار.

---

(39) العقل الفلسفي في الإسلام، ص31.

(40) العقل والنفس والروح، ص9 ـ 20.

(41) ضوابط المعرفة، ص18.

(42) تكوين العقل العربي، ص13.

4 ـ 2 ـ حدود العقل:

يلاحظ أن بعضهم قد أصبحوا «مدمني عقل».. إنهم يريدون الإقلاع عنه ولكنهم ـ كما يقول الطبيب النفساني الدكتور وليم الخولي ـ لا يستطيعون. ومثلهم في ذلك كمثل «مدمني الأفيون»[43]!!! وإنهم الذين يعتمدون مقولة كانط «لا سلطان على العقل إلا العقل»، ويُنَصِّبون العقل «إلٰهاً» قادراً على كل شيء.

ويتمثل «كعب آخيل»، أو نقطة الضعف القاتلة، لدى الذين يؤلِّهون العقل، في حقيقة أن العقل كثيراً ما يخطىء، وحقيقة أن العقل ـ بحكم تكوينه ـ ذو طاقة محدودة.. فالمشاعر الصادرة عن الغرائز الفطرية (كالفزع الكبير، والحب الشديد، والتقديس الديني) قد تشوه الإحساس وتضلل العقل[44]. كذلك فإن كثيراً من العلماء والمفكرين يقررون أن العقل ليس قادراً على كل شيء، ومن ذلك على سبيل المثال:

- يقرر ابن خلدون في مقدمته أن «العقل ميزان صحيح وأحكامه يقينية لا كذب فيها. غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلٰهية وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال. ومثال ذلك، رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب، فطمع أن يزن به الجبال. وهذا لا يدل على أن الميزان في أحكامه غير صادق، لكن العقل قد يقف عنده، ولا يتعدى طوره، حتى يكون له أن يحيط بالله وصفاته، فإنه ذرة من ذرات الوجود الحاصل منه»[45].
- يعترف رينيه ديكارت، أبو الفلسفة الحديثة، بوجود حدود للعقل.. «ففي كتابه مقال في المنهج، وبعد أن عرض ريكارت قواعد المنهج الأربع، قام

(43) انظر: الدكتور وليم الخولي عبيد، العقل نوع من الإدمان، مجلة العربي، الكويت، العدد 176، يوليو/ تموز 1973، ص64 و65.
(44) الإنسان والعقل، ص206 ـ 214.
(45) مقدمة ابن خلدون، ص460.

أيضاً بوضع استثناءات لا يطبق فيها المنهج، ويتم التسليم بها بناء على الأخلاق الموقتة. فقد استثنى ديكارت من حكم العقل: العقائد، والكنيسة، والكتاب المقدس، والعادات، والتقاليد، والأخلاق، ونظم الحكم. فقصر تطبيق أحكام العقل على موضوعات الفكر فحسب، الرياضيات والعلوم، دون الواقع الأخلاقي والاجتماعي والسياسي»[46].

- كذلك، فإن الفيلسوف عمانوئيل كانط الذي خلق عالماً فلسفياً جديداً طبع الفلسفة الأوروبية كلها بطابعه، يعترف أيضاً بأن «العقل عاجز عن حل نقائض العقل الأربعة: هل العالم له أول في الزمان أو ليس له أول؟ هل ترد الجواهر المركبة إلى جواهر بسيطة أو لا ترد؟ هل قوانين الطبيعة لا حتمية؟ وهل الطبيعة ضرورية أو حادثة؟»[47].
- ويقول العالم الفيزيائي المرموق ألبرت أنشتاين: «إن العقل البشري، ومهما بلغ من عظم التدريب وسمو التفكير، عاجز عن الإحاطة بالكون.. فنحن أشبه الأشياء بطفل دخل مكتبة كبيرة ارتفعت كتبها حتى السقف فغطت جدرانها. وهي مكتوبة بلغات كثيرة. فالطفل يعلم أنه لا بد أن يكون هناك شخص قد كتب تلك الكتب، ولكنه لا يعرف من كتبها، ولا كيف كانت كتابته لها. وهو لا يفهم اللغات التي كتبت بها. ثم إن الطفل يلاحظ أن هناك طريقة معينة في ترتيب الكتب ونظاماً خفياً لا يدركه هو، ولكنه يعلم بوجوده علماً مبهماً»[48].

وبذلك كله، يتضح تهافت مقولات المتعصبين الذين يؤلهون العقل، وتظهر ضرورة الاستعانة (بالإضافة إلى العقل) بمصدر آخر للمعرفة هو الوحي الإلهي.

---

(46) مقدمة في علم الاستغراب، ص251.

(47) مقدمة في علم الاستغراب، ص292.

(48) مكانة الإنسان في الكون، ص288.

خامساً ـ في الروح:

تقرر النظرة العلمية الجديدة السائدة الآن، التي نوّهنا بها فيما سبق، أن الحقيقة لا تكمن في المادة فحسب، بل في المادة والروح معاً. وقد جاءت هذه النظرة الجديدة رداً على النظرة العلمية القديمة التي سادت في عصر النهضة في الغرب، واستمرت ثلاثة قرون، وقامت على الاعتراف بالماديات فحسب.

ويقول العلامة الجرجاني في كتاب التعريفات: «الروح الإنساني هو اللطيفة العالمة المدركة من الإنسان، الراكبة على الروح الحيواني، نازل من عالم الأمر، تعجز العقول عن إدراك كنهه. وتلك الروح قد تكون مجردة، وقد تكون منطبقة في البدن. والروح الحيواني جسم لطيف منبعه تجويف القلب الجسماني، وينتشر بواسطة العروق الضوارب إلى سائر أجزاء البدن. والروح الأعظم الذي هو الروح الإنساني مظهر الذات الإلٰهية من حيث ربوبيتها، ولذلك لا يمكن أن يحوم حولها حائم، ولا يروم وصلها رائم، لا يعلم كنهها إلاّ الله تعالى»[49].

ونحن نرى أنه قد يكون أقرب إلى الحقيقة، تصور الروح «محطة وقود» تزود أقانيم الإنسان الأربعة الأخرى (الجسم والغريزة والضمير والعقل) بالطاقة اللازمة. وبدون هذه الطاقة، تكون تلك الأقانيم الأربعة مشلولة تماماً، وعاجزة كل العجز عن ممارسة مهامها الموكولة إليها، وتصبح كالسيارة التي لا تعمل في غياب الوقود، على الرغم من وجود المحرك والمقود والإطارات وباقي أجزاء السيارة، وعلى الرغم من وجود السائق أيضاً!!!

ويعتبر بعضهم أن الروح هي النفس، ونحن نرى أن الروح شيء آخر غير النفس. . فلفظ «النفس» يحيلنا إما إلى «الذات» في مقابل الآخر، حيث جاء في القرآن الكريم مثلاً: ﴿كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ﴾[50]، أو يحيلنا (لفظ النفس) إلى صيغة التوكيد في اللغة، كقولك: «أكل زيد من الطعام

---

(49) كتاب التعريفات، ص126.

(50) سورة النساء، الآية: 135.

المقدم، وأكل عمرو من الطعام نفسه». وقد جاء في القرآن الكريم ذكر ثلاثة أنواع من الأنفس.. النفس المطمئنة، والنفس اللوامة، والنفس الأمارة بالسوء. ونرى أن تلك الأنواع «حالات» للذات البشرية.. فالنفس المطمئنة هي حالة الذات المطمئنة بالإيمان بالله تعالى، ولو خالفها جميع أهل الأرض. والنفس اللوامة هي حالة الذات الخاضعة للضمير يأمرها بفعل الخير ويلومها إن هي فعلت الشر. والنفس الأمارة بالسوء هي الذات الخاضعة للهوى والغريزة.. إنها تفعل الشر دون وازع أو رادع من ضمير.

ونكتفي الآن بما ذكرناه عن الروح، ونقرر أن كل ما قاله أو كتبه الأولون والآخرون في الروح، ما هو إلا ظن وتخمين، ولا يرقى إلى مرتبة العلم واليقين. جاء في القرآن الكريم: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾[51].

الخلاصة والنتائج:

إن من الأمور المقررة في العلم والدين، كليهما، أن الإنسان هو محور الخليقة. ويشكل الإنسان نظاماً متكاملاً ومتوازناً، يتألف من خمسة أقانيم (أو مقومات) رئيسة هي: الجسم والغريزة والضمير والعقل والروح.. فالجسم هو بؤرة الحياة الحيوانية، والغريزة هي بؤرة الحياة الفطرية، والضمير هو بؤرة الحياة الأخلاقية، والفعل هو بؤرة الحياة المعرفية، والروح هي التي تمنح تلك الأقانيم الأربعة إكسير الحياة.

وثمة صراع بين الغريزة والضمير مستمر ودائم ويحدث في كل لحظة تقريباً. والفائز منهما بعد كل مواجهة هو الذي يرسل «المعيار» الخاص به إلى العقل، لكي يستخدمه في توجيه سلوك الجسم، واضعاً معارفه وملكاته في خدمة الفائز، لأن العقل حيادي بمعنى ما، وانتهازي بمعنى آخر.. ففي حالة فوز الغريزة، يكون المعيار المعتمد لدى العقل هو «المصلحة الخاصة»، وتكون

---

(51) سورة الإسراء، الآية: 85.

النتيجة شيئاً هو أقرب إلى «الجريمة». وفي حالة فوز الضمير، يكون المعيار المعتمد لدى العقل هو «المصلحة العامة»، وتكون النتيجة شيئاً هو أقرب إلى «التضحية». ومن المعروف أن تضحية المرء بنفسه في سبيل مبدئه، دليل ساطع على يقين لديه بأن مبدأه مفيد للبشرية، إلى درجة تهون معها التضحية بواحد من البشرية في سبيل تحقيقه، وبأن التضحية لا بد أن تؤتي أُكُلَها إن عاجلاً أو آجلاً. (انظر الشكل رقم 2).

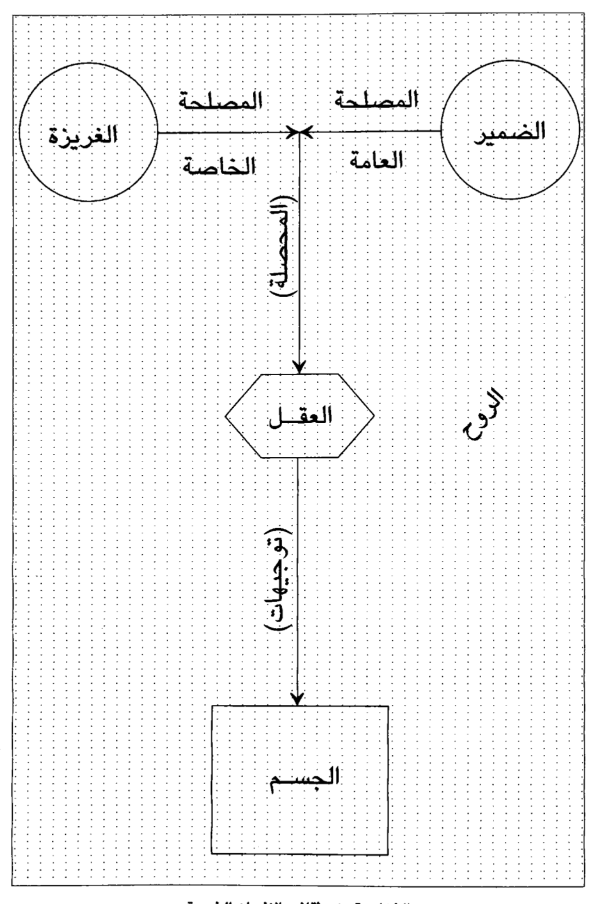
إن أغلبية الصراعات بين الغريزة والضمير تنتهي ـ عادة ـ إلى التعادل، أي حالة «لا غالب ولا مغلوب»، أو التوافق بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، وتكون النتيجة سلوكاً عادياً، ووضعاً وسطاً يتراوح بين قطبي الجريمة والتضحية.

ولكن المشكلة الكارثية هي أن الضمير يخوض في العصر الحاضر صراعات غير متكافئة وغير شريفة.. صراعات مشوهة بفعل فاعل.. ذلك أن الكثيرين في هذه الأيام يعتبرون المبادىء الأخلاقية (أو القيم) ليست ثابتة، ويزعمون أنها نسبية تختلف حسب الزمان والمصلحة، فالصادق اليوم قد يصبح غير صادق في المستقبل[52]، والصادق هو ما يفيد[53]، وهم بذلك يطبقون مقولات الفلسفة الذرائعية أو البراغماتية السائدة في الغرب الآن، تلك الفلسفة التي تبلورت في أواخر القرن التاسع عشر في شيكاغو، فسميت «مدرسة شيكاغو»[54]، وكان من أعلامها: الفلاسفة تشارلز بيرس ووليم جيمس وجون ديوي.

(52) المعجم الفلسفي، ج1، ص204.

(53) إنها عبارة للفيلسوف جون ديوي، وهو أحد فلاسفة الذرائعية أو البراغماتية، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص203.

(54) المعجم الفلسفي، ج1، ص587.



الشكل رقم 2 ـ أقانيم الإنسان الخمسة

«إن خلاصة النظرية (أو الفلسفة) الذرائعية، هي وجود وضع مكون من وقائع ومعلومات بغض النظر عن علاقتها بالمثل العليا والأخلاق. . فهناك أفراد يعملون من ضمن الواقع، كل بحسب ما تمليه مصلحته. . فمن ينجح فهو على حق، ومن يفشل فهو على باطل. إذ إن الحق والباطل، أو الخير والشر، هما ما نعتقده نحن، وما يستقر في أنفسنا، وهو ما ينجح في النهاية. وما عدا ذلك أوهام ميتافيزيقية. ليس في التاريخ ميل صاعد يسير بموجبه الإنسان نحو الخير والتقدم، فكل شيء يعتمد على ما يعمله الإنسان بجهوده ووسائله، مدفوعاً برغباته ومصلحته. وبما أن النجاح هو مقياس الحق والباطل، والصحيح والخطأ، لذلك لا يوجد مقياس موضوعي فوق الجميع مستمد من قيم أخلاقية موضوعية، بل هناك الأحاسيس والرغبات الشخصية. لذلك، فمن الطبيعي أن يكون موضوع الأخلاق منفصلاً تماماً عن موضوع السياسة كنشاط إنساني. إن مقياس الأخلاق، بحسب هذه النظرية، ذاتي وليس موضوعياً، ونابع من المصلحة الذاتية، أي الغريزة، وليس من عامل روحي هو المثل الأعلى»[55]. ومن هنا، تنشأ حقيقة أن الذرائعية تخدم القوي وتبرر الاستعمار.

إنهم يصورون الذرائعية على أنها «واقعية!» وغيرها لا يمت إلى الواقع بصلة، ويصورونها على أنها «عملية!» وغيرها يسبح في الخيال. ولكن الحق هو أن الذرائعية ما هي إلا «فلسفة الغريزة» بامتياز، لأن موجه السلوك فيها هو «المصلحة الخاصة» التي تتغياها الغريزة. ومن الواضح أن النزعة الذرائعية هي التي تسوغ للغرب جرائمه، في الماضي والحاضر والمستقبل، مثل:

- قتل وإبادة أكثر من سبعين مليون من السكان الأصليين في أمريكا.
- خطف واستعباد أكثر من ثلاثة ملايين إفريقي للعمل في المزارع والمصانع.
- تدمير البشر والحجر بالقنابل الذرية في ناغازاكي وهيروشيما في الحرب العالمية الثانية.

---

(55) الدكتور سعدون حمادي، السياسة والأخلاق، مجلة (المستقبل العربي) بيروت، السنة 18، العدد 204، 2/ 1996، ص82 ـ 91.

- نهب خيرات الشعوب الأخرى، عن طريق التبادل غير المتكافىء، واتفاقية الغات الجديدة، وطرق أخرى ما أنزل الله بها من سلطان.
- الهيمنة على الآخرين، تحت راية «التحديث» في الماضي، وراية «العولمة» في الحاضر.

وهكذا، فإذا كان يصح القول إننا نعيش عصر «ثورة المعلومات»، فإنه يصح القول أيضاً: إننا نعيش «عصر ما بعد الأخلاق»، وصرنا بحاجة إلى «عام دولي للضمير»!.

ولقد قيل الكثير، وكتب الكثير، في أزمة التخلف العربي، وكان الاتجاه السائد فيما قيل أو كتب هو أن الأزمة هي «أزمة العقل العربي». ولكن ما تؤكده الوقائع والشواهد هو أن الأزمة هي «أزمة الضمير العربي».. فالأزمة في أساسها أزمة قيم، أي عدم الالتزام بالمبادىء الأخلاقية أو المثل العليا، وليست أزمة نقص في المعرفة، ولا حتى نقص في الموارد. ونحن، إذن، مع المفكر العربي المرموق الدكتور عبد اللّه عبد الدائم، عندما يرى أن وراء كل الأزمات والجرائم والكوارث في عالمنا المعاصر، «أزمة القيم في الغرب وفي العالم»(56) وفي الوطن العربي بطبيعة الحال، كما أننا مع المفكر الفرنسي المرموق جاك بيرك، عندما يرى أن النهضة لا يمكن أن تتحقق إلا بإحياء قيم الأمة(57).

وهكذا، فإن الأمة العربية مصابة بمرض «تغييب القيم» مثل الصدق والتسامح والتعاون والتكافل الاجتماعي. وليس العلاج ـ من ثَمّ ـ سوى «تفعيل القيم».. فالميزة التنافسية للأمة، كما يرى خبير الإدارة العالمي الدكتور ستيفن

---

(56) الدكتور عبد اللّه عبد الدائم، التربية والقيم الإنسانية في عصر العلم والتقانة والمال، مجلة المستقبل العربي ـ بيروت، السنة العشرون، العدد 230، 4/ 1998، ص64 ـ 86.

(57) يقول المفكر الفرنسي جاك بيرك: (أعتقد أنه من المستحيل أن شعباً من الشعوب يصل إلى مستقبل سليم دون احترام وإحياء القيم). (انظر المقابلة التي أجرتها مع جاك بيرك)، مجلة (الكويت)، السنة 8، العدد 63، نوفمبر (تشرين الثاني) 1987، ص40 ـ 43.

كوفي، لا تكمن في مواردها الطبيعية والبشرية والعلمية والمالية، بل تكمن في أخلاقها ومبادئها وقيمها[58].

ونتساءل في الختام: ترى.. هل قدمنا في هذا البحث شيئاً يبرىء العلة وينقع الغلة؟.

المراجع:

1 ـ الدكتور إبراهيم أنيس وآخرون، **المعجم الوسيط**، دار الفكر، (دون ذكر مكان النشر وتاريخه)، الطبعة الثانية.

2 ـ أبو الحسن الماوردي، **أدب الدنيا والدين**، تحقيق الدكتور مصطفى السقا، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثالثة (دون ذكر تاريخ النشر).

3 ـ الدكتور أحمد زكي بدوي، **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**، مكتبة لبنان، بيروت الطبعة الأولى 1978.

4 ـ الدكتور أحمد محمود صبحي، **فجر العلم الحديث**، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة (عالم المعرفة)، الجزء الثاني، العدد 220/ أبريل، نيسان 1997.

5 ـ أنطون رحمة ومعروف زريق، **موجز دروس الفلسفة**، المكتبة الحديثة، دمشق، (دون تاريخ نشر).

6 ـ تيسير شيخ الأرض، **مبادىء الفلسفة (مشكلة العمل)** المؤسسة العامة للمطبوعات والكتب المدرسية، دمشق 1986.

7 ـ الدكتور جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، الشركة العالمية للكتاب، بيروت 1982، الجزء الأول.

8 ـ الدكور حسن حنفي، **مقدمة في علم الاستغراب**، الدار الفنية، القاهرة 1991.

9 ـ الدكتور زكريا إبراهيم، **مشكلة الإنسان**، مكتبة مصر، القاهرة 1959.

10 ـ الدكتور زكي نجيب محمود (مراجعة وإشراف)، **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، دار القلم، بيروت (دون ذكر تاريخ النشر).

---

(58) انظر: نسيم الصمادي، الميزة التنافسية لأي مجتمع تكمن في أخلاقه ومبادئه وقيمه، جريدة الأهرام ـ القاهرة، 31/ 8/ 1997.

11 ـ الدكور سعدون حمادي، **العقل والضمير (نظرات في الإنسان والتطور)**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى 1997.

12 ـ الدكتور سعيد مراد، **العقل الفلسفي في الإسلام**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1993.

13 ـ الصادق النيهوم (إشراف)، **بهجة المعرفة**، الشركة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، سويسرا 1978، المجموعة الثانية، المجلد الأول (هذا الإنسان).

14 ـ الدكتور عادل العوا، **العمدة في فلسفة القيم**، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، الطبعة الأولى 1986.

15 ـ عبد الجبار الوائلي، **العقل والنفس والروح**، منشورات عويدات، سلسلة (زدني علماً) العدد 162، بيروت ـ باريس، الطبعة الأولى 1982.

16 ـ عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة**، دار القلم، بيروت، الطبعة الخامسة 1984.

17 ـ الدكتور عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، **ضوابط المعرفة**، دار القلم، دمشق، الطبعة الثالثة 1988.

18 ـ العلامة علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، **كتاب التعريفات**، تحقيق الدكتور عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، القاهرة 1991.

19 ـ الدكتور فاخر عاقل، **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**، مكتبة لبنان، بيروت، الطبعة الأولى 1978.

20 ـ الدكتور كمال خلايلي (ترجمة)، **العلم في منظوره الجديد**، (روبرت م. أغروس وجورج ن. ستانسيو، سلسلة (عالم المعرفة)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 134، فبراير (شباط) 1989.

21 ـ الدكتور محمد الشحات (ترجمة)، **دراسات في الغذاء الكامل**، (هيئة من أساتذة التغذية)، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1961.

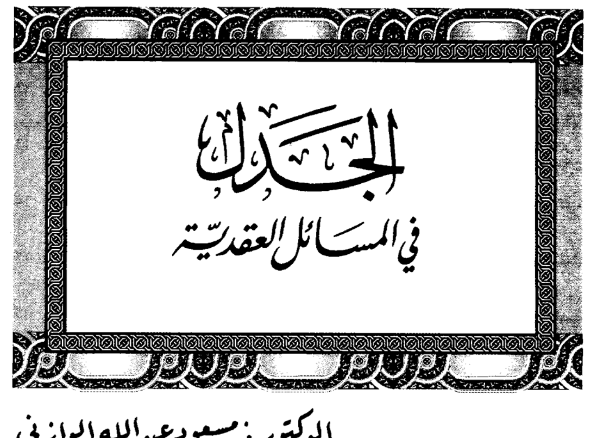
22 ـ الدكتور محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثالثة 1988.

23 ـ **الموسوعة الفقهية**، الكويت، الجزء الثالث (دون ذكر تاريخ النشر).

24 ـ الدكتور نايف معروف، **الإنسان والعقل**، دار سبيل الرشاد، بيروت 1995.

25 ـ الدكتور نبيل محمد توفيق السمالوطي، **الدين والبناء الاجتماعي**، دار الشروق، جدة 1981، الجزء الأول والثاني.

26 ـ الدكتور يوسف عز الدين عيسى، **الله أم الطبيعة**، سلسلة كتابك، العدد (70) دار المعارف، القاهرة 1978.



الدكتور: مسعود عبدالله الوازني

الجدل:

الجدل ظاهرة مركوزة في طبائع النفوس منذ وعىٰ الإنسان وجوده، وأدرك دوره في الحياة، ودعته الحاجة إلى إثبات ذاته، والتعبير عن آرائه، ونقل أفكاره إلى الآخرين ولو في أضيق حدود اتصالاته، أو رفض ما يدلي به الآخرون من آراء، وتفنيدها ولو بمزاعم لا أساس لها من سند قوي، أو منطق سليم. ويشهد على ذلك ما جرى منذ الخليقة الأولى بين ابْنَيْ آدم عليه السلام من جدل، وما انتهيا إليه في آخر المطاف من استسلام أحدهما مع وضوح حجته واستعلاء الآخر، وإصراره على فرض وجهة نظره على الرغم من تهافتها، وافتقارها إلى دليل يدعمها من نقل أو عقل. وكان يمكن أن يكون القربان الذي تقدما به

حاسماً لموضوع الخلاف، ولكنه ضاعف من حقد من لم يُتَقَبَّلْ منه، وجعله يتمادى في إصراره على فرض وجهة نظره، وواصل عناده إلى أن انتهى به المطاف أخيراً إلى ارتكاب أبشع جريمة عرفت في مطلع تاريخ البشرية وهي قتل أخيه، قال تعالى: ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُۥ نَفْسُهُۥ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُۥ فَأَصْبَحَ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾[1]. وبذلك يمكن القول بأن الجدل وسيلة مزدوجة، يلجأ إليه أصحاب المبادئ الإنسانية في الدفاع عن آرائهم بطرح أدلة مقنعة، وهو أيضاً وسيلة الطرف المقابل كما يبدو من إعراض الجاهلين عن الحق، وجمود المقلدين وتعنت المعاندين.

وقد ظهر الجدل عند اليونان في القرن الخامس قبل الميلاد عندما اجتاحت ميادين الفكر موجة من السفسطة، وراجت فيه الخطابة والمحاماة، وتضاربت فيه الآراء الفلسفية والفرضيات غير التجريبية تضارباً شديداً، ولم يكن الفكر الفلسفي قد تبلور، ولم يبلغ درجة عالية من الرشد العقلي، فكان هذا الصراع والتضارب بين المتناقضات الفلسفية سبباً لبلبلة فكرية وارتياب جذري. وكانت ملكة الجدل تغذى بما تلهم به أبطالها الجدليين من شبهات وأقيسة خاطئة، أنكروا على أساسها العالم برفض جميع الركائز الفكرية للإنسان وإنكار المحسوسات والبديهيات[2].

والمتتبع لحركة التاريخ يجد تاريخ البشرية مليئاً بمواقف تشهد على ما حاق بالبشرية، عبر مسيرتها الطويلة من مآس وأحداث مؤلمة يندى لها الجبين، جراء اختلاف وجهات النظر، وتباينها في مسائل كان «الأنا» هو الدافع الأول لرفض الكثيرين أفراداً وجماعات وشعوباً، دعوة الحق، والجمود عند ما ألفوه من تقاليد، على الرغم من أنهم لا يمتلكون سنداً قوياً في إبطال حجج الدعاة، أو منطقاً يدعم ما هم عليه، ولذا تراهم يلجأون إلى التحدي والتشويش، وهو

---

(1) المائدة: 30.

(2) فلسفتنا، محمد باقر الصدر، ط 3/ 1982 دار التعاون بيروت لبنان ص: 97 بتصرف.

منطق من لا حجة له ﴿قَالُواْ يَـٰنُوحُ قَدْ جَـٰدَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَآ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّـٰدِقِينَ﴾[3]. وكشفت الآيات عن أساليبهم بما حكاه القرآن الكريم عن نوح عليه السلام في هذه الآية الكريمة ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِى لَيْلًا وَنَهَارًا ۝٥ فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَآءِىٓ إِلَّا فِرَارًا ۝٦ وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوٓاْ أَصَـٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَٱسْتَغْشَوْاْ ثِيَابَهُمْ وَأَصَرُّواْ وَٱسْتَكْبَرُواْ ٱسْتِكْبَارًا﴾[4] وهو الموقف نفسه الذي واجه به الكفارُ النبيَّ ﷺ: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَا تَسْمَعُواْ لِهَـٰذَا ٱلْقُرْءَانِ وَٱلْغَوْاْ فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ﴾[5] إلى جانب تزويرهم الحقائق وإلقاء التبعة على المُحِقّ والانتقاص من قيمة الفكرة والاستهانة بها، والتقليل من آثارها والسخرية منها ومن الداعية: ﴿وَيُجَـٰدِلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِٱلْبَـٰطِلِ لِيُدْحِضُواْ بِهِ ٱلْحَقَّ وَٱتَّخَذُوٓاْ ءَايَـٰتِى وَمَآ أُنذِرُواْ هُزُوًا﴾[6]، وإذا أعيتهم الحيلة، ورأوا أن صاحب الدعوة مُصِرٌّ على تبليغ رسالته لجأوا إلى العنف لإسكات الصوت الذي يؤرقهم، أو إلى أي أسلوب آخر تكون نتائجه التخلص من الداعية، ويزداد الأمر سوءاً وتعقيداً إذا اختلت موازين القوى بين الطرفين، وكانت مصادر القوة بيد الطرف المعاند وهو ما حدث مع إبراهيم ـ عليه السلام ـ الذي سفه أحلام قومه في عبادتهم الأصنام، وأسقط في أيديهم عندما لم يجدوا دليلاً مقنعاً يستندون إليه، فلجؤوا إلى وسيلة أخرى للتخلص منه ﴿قَالُواْ حَرِّقُوهُ وَٱنصُرُوٓاْ ءَالِهَتَكُمْ﴾[7]، وهو الموقف نفسه الذي كان يتخذه اليهود مع أنبيائهم ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَـٰبَ وَقَفَّيْنَا مِنۢ بَعْدِهِۦ بِٱلرُّسُلِ ۖ وَءَاتَيْنَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱلْبَيِّنَـٰتِ وَأَيَّدْنَـٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ ۗ أَفَكُلَّمَا جَآءَكُمْ رَسُولٌۢ بِمَا لَا تَهْوَىٰٓ أَنفُسُكُمُ ٱسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ﴾[8] ولا شك في أن البشرية إذا بلغت هذا المستوى من الانحطاط، ولجأ كل فريق إلى فرض آرائه بالقوة، وأعرض عن قبول فكر

---

(3) هود: 32.
(4) نوح: 5 ـ 6.
(5) فصلت: 26.
(6) الكهف: 56.
(7) الأنبياء: 68.
(8) البقرة: 87.

الآخر، أو الاستماع إليه. ففي تلك الحالة يغادر المنطق ساحة الجدل، ويحل المراء محل التعقل، ويكون أصحاب المبادئ ودعاة الإصلاح عرضة لأشد أنواع الابتلاء، قال الله تعالى: ﴿قُتِلَ أَصْحَٰبُ ٱلْأُخْدُودِ ۝٤ ٱلنَّارِ ذَاتِ ٱلْوَقُودِ ۝٥ إِذْ هُمْ عَلَيْهَا قُعُودٌ ۝٦ وَهُمْ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ شُهُودٌ ۝٧ وَمَا نَقَمُوا۟ مِنْهُمْ إِلَّآ أَن يُؤْمِنُوا۟ بِٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ﴾[9].

فالجدل كما يبدو من طبيعته له علاقة وثيقة بالأنا؛ إذ كثيراً ما يحول (الأنا) دون التسليم بأفكار الآخرين بسهولة، ولو كانت وحياً من عند الله؛ وإن كان هذا الأمر ليس على إطلاقه بالنسبة لمن سلمت فطرتهم، وزكت نفوسهم، وتخلصت من عقدة الاستعلاء أو خضعوا لتربية قويمة أدت دورها في تهذيب الأنا وكبح جماحه، وحدَّتْ من شططه، وروضته على قبول الحوار مع الآخر والاستماع إليه دون تعصب أو استعلاء على النحو الذي كان بين الصحابة رضي الله عنهم، ومما يروى في ذلك: «أن ابن مسعود، على مودته لعمر بن الخطاب رضي الله عنه قد كانت له معه أكثر من مائة مسألة خلافية، وكذلك حصل بين أبي بكر وعمر بخصوص حرب الردة خلاف، ومع ذلك فإن ما جرى بينهما من جدل لم يزدهم إلا مودة وتقديراً واحتراماً متبادلاً»[10].

والله سبحانه وتعالى، وهو أعلم بخبايا النفس، يقول: ﴿وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓا۟ إِذْ جَآءَهُمُ ٱلْهُدَىٰٓ إِلَّآ أَن قَالُوٓا۟ أَبَعَثَ ٱللَّهُ بَشَرًا رَّسُولًا﴾[11]، فكان من بين أسباب رفضهم الاحتجاج لما ألفوه من عادات وتقاليد بالجدل عناداً ومكابرة، وهو ما عبرت عنه هذه الآية الكريمة ﴿وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ أَكْثَرَ شَىْءٍ جَدَلًا﴾[12].

ونظراً لغزارة مادة الجدل واتساع ساحاته، وتنوع موضوعاته، فإن الحديث لن يتجاوز المسائل الكلامية. وقبل ذلك لا مندوحة من الحديث عن مفهوم الجدل لغة واصطلاحاً، وإن كنا لا نطمح كثيراً في الظفر بمعان جديدة

---

(9) البروج: 4 ـ 8.

(10) الجدل المذهبي في الفكر الإسلام ـ مصدر سابق ص: 39 بتصرف.

(11) الكهف: 55.

(12) الكهف: 54.

يمكن أن تضاف إلى ما فهمه العرب منذ البداية عن مفهوم الجدل، بمقدار ما في تلك التعريفات من غموض ولبس، وقصور في تحديد معنى دقيق للجدل يكون جامعاً مانعاً.

وإذا كان هنالك من قيمة لاستعراض تلك التعريفات، فهو يكمن في اطلاعنا على الفترة التاريخية التي ساد فيها ولوع اللغويين والأصوليين والمناطقة بضبط مدلولات الألفاظ بمصطلحات وتعريفات، وهي الفترة التي ظهر فيها تدوين المعاجم، وترجمة المنطق الأرسطي، وهي فترة متأخرة دون شك. وأما قبل ذلك فإن دلالة لفظ الجدل على المعنى المتبادر إلى الذهن لغة يكاد يتضمن المعنى نفسه اصطلاحاً، ويدل على وضوحه، وروده في القرآن الكريم تسعاً وعشرين مرة، منها ثماني عشرة مرة في السور المكية، وإحدى عشرة مرة في السور المدنية، وهي كلها تكشف عن عمق الأساليب الجدلية في النفس البشرية، سواء أكان ذلك «بمعنى الاستعطاف، أم بمعنى الشك أم النقاش أم العناد أم المراء أم النزاع أم الإغراء، وهي كلها حالات انفعالية للإنسان الذي يريد أن يقر رأياً أو يدفعه أو يشكك فيه»[13]. وقد جاء الخطاب في كثير من آيات القرآن الكريم قائماً على الجدل في صورته الحوارية المباشرة التي لا تخلو من الترهيب والترغيب أو الوعد والوعيد، وحتى السخرية، مع اختلاف أسلوبه ومعانيه باختلاف المخاطبين، وهو في كل ذلك لا يستهدف من ضروب الجدل إبطال حجج الجاحدين بمقدار ما يستهدف إزالة الغشاوة عن المؤمنين، والدفاع العقلي عمن آمن، بل لم يكن يهمه إيمان من آمن وكفر من كفر، فإن ذلك متروك لاختيار الإنسان نفسه ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[14] بالقدر الذي يهمه توضيح الحقيقة كاملة، مع تزويده المؤمنين بالحجج للدفاع عن دينهم داخلياً ونفسياً ضد التشكيك الذي كان يوجه إلى الإسلام والعدوان الذي كان يلقاه النبي ﷺ، من خصومه داخلياً وخارجياً[15]،

(13) الجدل المذهبي في الفكر الإسلامي مصدر سابق ص: 27.

(14) الكهف: 69.

(15) الجدل المذهبي في الفكر الإسلامي مصدر سابق ص: 35 بتصرف.

مع تزويد المؤمنين بالطريقة المنهجية في خطاب الآخرين، ورفع الغشاوة عن أعينهم، والرين عن قلوبهم بمنطق سديد ولغة هادئة وحوار منصف بناء، ثم إن لفظ الجدل قد ورد على لسان كعب بن مالك، بالمعاني نفسها التي استعرضها القرآن الكريم، وهو ما يدل على وضوحه عند العرب دون أن تكون هنالك حاجة، كما يقال، لمعجم تاريخي يتتبع تطور هذه الكلمة، وفي هذا قيل: إن كعب بن مالك قد اعتذر للنبي ﷺ عن تخلفه في غزوة تبوك فقال: «إني لو جلست عند غيرك من أهل الدنيا لرأيت أني سأخرج من سخطه بعذر. لقد أعطيت جدلاً، ولكني والله لقد علمت لئن حدثتك اليوم حديث كذب ترضى به عني يوشكن الله أن يسخطك علي. وإن حدثتك حديث صدق تجد علي فيه، إني لأرجو فيه عقبى الله عزّ وجلّ».

وحتى لا يحيد الموضوع عن منهجية البحث فلا مندوحة بعد هذا التمهيد من تناول مفهوم الجدل لغة واصطلاحاً. وإن كان فيما سبق من تقديم ما يدل على وضوحه.

وقبل أن نشير هنا إلى ما ورد في تعريف الجدل لغة واصطلاحاً نؤكد أن لفظ الجدل غني في مادته بكثرة مترادفاته التي حفلت بها المصنفات ومعاجم الجدل والمناظرة، وهذا يدل على كثرة تداول المسلمين الأغلب لهذا المنهج الجدلي، والتزامهم به في تحصيل المعرفة وتبليغها، ومن بين تلك المترادفات على سبيل المثال لا الحصر: المناظرة والمحاورة والمخاطبة والمجادلة والمحاجة والمناقشة والمنازعة والمذاكرة والمباحثة والمجالسة والمفاوضة والمراجعة والمطارحة والمساجلة والمعارضة والمناقضة والمداولة والمداخلة[16].

وأما لغة: فقد ورد لفظ الجدل بمعنى تردد الكلام بين الخصمين إذا قصد كل واحد منهما إحكام قوله ليدفع به قول صاحبه، فهو مأخوذ من الإحكام،

---

(16) في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، د. طه عبد الرحمن ط 1/1987 المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع ص: 64 بتصرف.

يقال دِرعٌ مجدولة إذا كانت محكمة النسيج، وحبل مجدول إذا كان محكم الفتل، وزمام جديل إذا كان مستحكم النسج والفتل، ويقال أيضاً قصر مجدّل إذا كان حصيناً محكماً بناؤه[17]. والجدالة وجه الأرض إذا كان صلباً[18]. وورد أيضاً بمعنى «اللدد في الخصومة والقدرة عليها»[19]. والذي يبدو من خلال هذين التعريفين أنهما لا يحكيان سوى صورة واحدة من صور الجدل، أما الصورة المقابلة التي تؤدي ـ عادة ـ إلى الكشف عن الحقيقة عن طريق ترتيب الأدلة واستنباط البراهين، فلا نكاد نظفر بشيء منها في حدود هذا التعريف. ثم ألا ترى أن هذين التعريفين لا يعرضان لشيء مما ورد في الآية الكريمة من اللجوء إلى أرقى الأساليب. وأجدى الطرق في الجدال ﴿ وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡهُمۡۖ وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِيٓ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَأُنزِلَ إِلَيۡكُمۡ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمۡ وَٰحِدٞ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ﴾[20].

وورد أيضاً في تعريف الجدل بمعنى «مقابلة الحجة بالحجة، والمجادلة، والمناظرة، والمخاصمة»[21]. وفي هذا التعريف تجاوز للحقيقة، وبخاصة عندما لا تكون عند الآخر حجة يقارع بها خصمه، ويدافع بها عن وجهة نظره، بل من بين صوره ما يعد إفحاماً وتبكيتاً للصوت المعارض. قال الله تعالى في محكم كتابه: ﴿ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ سُلۡطَٰنٍ أَتَىٰهُمۡۖ كَبُرَ مَقۡتًا عِندَ ٱللَّهِ وَعِندَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْۚ كَذَٰلِكَ يَطۡبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلۡبِ مُتَكَبِّرٖ جَبَّارٖ﴾[22]. وتبدو صورة التبكيت أكثر وضوحاً في نصاعة حجة إبراهيم ـ عليه السلام ـ وانتصاره في

---

(17) الكافية في الجدل: الجويني عبد الملك، تحقيق د. فوقية حسين محمود ط 1/ 1399هـ/ 1979 مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة ص: 20.

(18) الفقيه والمتفقه، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي ط 2/ 1400هـ ـ 1980م دار الكتب العلمية بيروت لبنان جـ 1/ 229.

(19) القاموس المحيط الفيروز آبادي ط/ 1371هـ ـ 1952م مصطفى البابي الحلبي القاهرة مادة جدل.

(20) العنكبوت: 64.

(21) النهاية: ابن الأثير 1/ 247.

(22) غافر: 35.

الجدل الذي دار بينه وبين الملك الذي ادعى الألوهية والتحكم في مصائر الناس حتى بلغ به الأمر أن ﴿قَالَ أَنَا أُحْيِۦ وَأُمِيتُ ۖ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِي بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِي كَفَرَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِي ٱلْقَوْمَ ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾[23].

وعند طاش كبرى زادة أنَّ الجدل: علم باحث عن الطرق التي يُقْتَدَر بها على إبرام أي وضع أريد، وعلى هدم أي وضع كان، وهذا من فروع علم النظر ومبنى علم الخلاف مأخوذ من الجدل الذي هو أحد مباحث المنطق، لكنه خص بالعلوم الدينية، ومبادئه بعضها مبينة في علم النظر، وبعضها خطابية، وبعضها أمور عادية، وله استمداد من علم المناظرة.

والغرض منه: تحصيل مَلَكَة الهدم والإبرام، وفوائده كثيرة في الأحكام العملية والعلمية من جهة الإلزام على المخالفين ودفع شكوكهم»[24].

ويغلب على هذا التعريف الجانب الوصفي، ولا أعتقد أن الجدل بهذا الغموض حتى يتطلب مثل هذا الإطناب. وأما قوله يُقْتَدر به على البناء والهدم من غير أن يحدد الأمور التي يطالها الهدم، وينزه الأمور المنطقية والعقائد الصحيحة، فيه خَلْطٌ يخرج التعريف عن حده المنطقي.

وأما الجرجاني فقد ساق ثلاثة تعريفات: اثنين منها أجراهما مجرى العلوم النقلية فقال في أحدهما: «دفع المرء خصمه عن إفساد قوله بحجة أو شبهة، أو يقصد به تصحيح كلامه، وهو الخصومة في الحقيقة» وقال في الآخر: «عبارة عن مراء يتعلق بإظهار المذاهب وتقريرها»[25].

وكلا التعريفين تنقصهما الدقة في بيان وجه الحقيقة، إذ ليس كل جدل مراء أو خصومة، وإلا لما ورد الأمر به في القرآن الكريم ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَـٰدِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ﴾[26]. والموعظة ذاتها تنضوي

---

(23) البقرة: 258.

(24) مفتاح السعادة: طاش كبرى زاده ط 1/ 1405 ـ 1985 دار الكتب العلمية بيروت لبنان جـ 1/ 281.

(25) التعريفات: الجرجاني ط 1/ الدار التونسية تونس ص: 41.

(26) النحل: 125.

بعض مسائلها تحت موضوع الجدل، كما أن القيد الوارد في الآية فيه تسديد لمن يجادل غيره بمراعاة أدب الخطاب.

وأما التعريف الثالث فقد أجراه مجرى التعريفات المنطقية فقال: «هو القياس المؤلف من المشهورات والمُسَلَّمات؛ والغرض منه إلزام الخصم وإفحام من هو قاصر عن إدراك مقدمات البرهان»[27]. ولا أرى معنى لإلزام الخصم إذا كان الحق إلى جانبه، ولو استخدم كلمة تعليمه إذا كان قاصراً، موضع إفحامه لكانت أكثر مناسبة في مثل هذا المقام، وقيل في تعريف الجدل إظهار المتنازعين مقتضى نظرتهما على التدافع والتنافي بالعبارة، أو ما يقوم مقامها من الإشارة والدلالة[28].

وهذا التعريف يوحي هو الآخر بأن الجدل يحمل معنى التدافع والتنافي، في حين يمكن أن يكون الجدل بأسلوب حواري يهدف إلى تجلية الحقيقة، ورفع الغموض القائم. وقيل إنه «حوار كلامي يتفهم فيه كل طرف من الفريقين المتحاورين وجهة نظر الطرف الآخر، ويعرض فيه كل طرف منهما أدلته التي رجَّحَتْ لديه استمساكه بوجهة نظره، ثم يأخذ بتبصر الحقيقة من خلال الانتقادات التي يوجهها الطرف الآخر على أدلته، أو من خلال الأدلة التي ينير بها بعض الألفاظ التي كانت غامضة عليه[29]، وهذا أيضاً يعد وصفاً لطرائق الجدل أقرب منه إلى التعريف الاصطلاحي الذي ينبغي أن تراعى فيه الدقة والاختصار.

وعرَّف ابن عاشور الجدل وهو من المعاصرين بقوله:

إن «الجدل المنازعة بمعارضة القول؛ أي هو الكلام الذي يحاول به إبطال ما في كلام المخاطب من رأي، بالحجة أو بالإقناع أو بالباطل»[30]. ولا شك أن

(27) التعريفات: مصدر سابق 41.

(28) الكافية في الجدل مصدر سابق ص: 21.

(29) ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، عبد الرحمن حسن حبنكه الميداني ط 2/ 1401 ـ 1981 دار القلم دمشق بيروت ص: 371.

(30) التحرير والتنوير محمد الطاهر بن عاشور 15/ 348.

في جعله مترادف الجدل المنازعة بعض التجاوز، إذ ليس كل جدل يؤدي إلى إثارة النزاع أو إبطال رأي الآخر.

والذي يمكن قوله بعد استعراض هذه التعريفات أنها جميعاً تحكي صوراً حدثت في مراحل تاريخية متأخرة، سادت فيها اللجاجة والمراء، وتحولت فيه المسائل الفرعية إلى مرتكزات وأصول وثوابت، ولم يلتزم فيه المتناظران شروط الجدل وقواعده التي حرصت الآية الكريمة على مراعاتها، إذ استثنيا ما أورده الميداني من توضيحه لمعاني الجدل.

في حين لو اقتصر التعريف على استنباط ما ورد في الآيات الكريمة، التي قيدت الجدل بالتي هي أحسن، وبما ورد في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾[31] لكان التعريف بمعنى «تداول الأفكار بأسلوب حواري منصف» أقرب إلى الدقة في ضبط أسس الجدل، وأكثر شمولاً وتحقيقاً لما تتطلبه مثل هذه المواقف من مراعاة أدب التواصل الإنساني حتى مع من يجهل أدب الخطاب، وتهيئة الظروف الملائمة التي تساعد على نجاح الدعوة وتيسير مهمة الداعية، قال تعالى: ﴿وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلْجَٰهِلُونَ قَالُواْ سَلَٰمًا﴾[32] وقال تعالى في معرض مدح النبي ﷺ والإشارة بأدبه الرفيع: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ﴾[33].

وأما عن علاقة علم الجدل بعلم المناظرة وعلم الخلاف فيغلب على الظن أن هذه الألفاظ تتقاسم مساحة فكرية واحدة، ويبدو ذلك بوضوح في قولهم وأما المناظرة فهي المجادلة، فناظَرَه جادَلَه، ويقال ناظره مناظرةً صار نظيراً له؛ أي مماثلاً، والتناظر التراوض في الأمر[34]، والمجادلة تكون في أي مجال فكري: سواء أكان سياسياً أم عقدياً أم اجتماعياً أم ثقافياً، وفي الفكر الإسلامي أكثرها في

(31) سبأ: 24.

(32) الفرقان: 63.

(33) آل عمران: 159.

(34) القاموس المحيط الفيروزآباي 1/ 150.

المسائل العقدية والفقهية، والمناظرة أيضاً تنحو هذا المنحى، بحسب ما عرفها به ابن خلدون بأنها «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات. . .»[35] ونلمس هذه الصلة أيضاً فيما ورد على لسان حاجي خليفة في قوله: «لا يبعد أن يقال: إن علم الجدل هو علم المناظرة؛ لأن المآل منهما واحد، إلا أن الجدل أخصُّ منه»[36].

ولم يفرق التهانوي بين الجدل والمناظرة، وهو ما يتضح من قوله: «المجادلة عند أهل المناظرة لإظهار الصواب وإلزام الخصم. . . وعقب في النهاية على هذا التداخل بقوله: قد يكون السائل والمجيب كلاهما مجادلين[37]. وعد طاش كبرى زاده علم المناظرة من العلوم العقلية، وعرفه بقوله: علم باحث عن أحوال المتخاصمين ليكون ترتيب البحث بينهما على وجه الصواب حتى يظهر الحق بينهما»[38].

والذي يبدو من هذا التعريف أن التداخل بين علم الجدل والمناظرة صريح وواضح، وإن لم ترد في عبارته كلمة الجدل، وعندما تطرق إلى علم الخلاف حاول أن يفرق بينه وبين الجدل، غير أن عبارته لم تسعفه في إبراز هذا الفارق، ويبدو ذلك في قوله: «علم الخلاف: الجدل الواقع بين أصحاب المذاهب الفرعية. والفرق بينه وبين علم الجدل بالمادة والصورة. فإن الجدل بحث عن مواد الأدلة الخلافية والخلاف بحث عن صورها»[39].

وأما من جعل الجدل أحد فروع المناظرات، وقصره على علم الأصول دون غيره، كما فعل عبد المجيد تركي، الذي قال عن المناظرات: لفظة جامعة تشمل ثلاثة أنواع: إن كان في أصول الفقه سمي جدلاً، وإن كان في فروع الفقه سمي خلافيات، وإن كان في شروط المناظرة وقواعدها لتجرىٰ على أصول

---

(35) المقدمة ابن خلدون ط 2/ 1984. الدار التونسية للنشر تونس جـ 2/ 557.

(36) كشف الظنون 1/ 580.

(37) كشاف اصطلاحات الفنون ط 1/ 1373 ـ 1961، المكتبة الإسلامية بيروت 1/ 242.

(38) مفتاح السعادة، مصدر سابق 1/ 426 و1/ 253.

(39) المصدر السابق 1/ 426 و1/ 253 بتصرف.

سليمة وفي جو مناسب للمقام سمي آداب البحث[40]. . . ثم قال: وأما الجدل فكل ما قيل عن الخلافيات يصح فيه مع التفريق بين مادتيهما؛ إذ الخلافيات تتعلق بفروع الفقه، بينما يمس الجدل الفقه[41]. فهو قولٌ مرسَلٌ على عواهنه، لا يستند إلى دليل يمكن أن يعتد به، ولا أدري كيف أسقط دور الجدل وكذلك المناظرة في علم الكلام والعقائد، وشبيه بهذا ما وقع فيه الوضيفي في توضيح معاني المدافعة الذي جاء فيه: «هنالك مدافعة تسمى مناظرة، ومدافعة تسمى جدلاً، وتتحدد المدافعة بالمناظرة أو الجدل اعتماداً على قصد المدافع؛ فإن كان المدافع قصده الحق سميت مدافعته مناظرة، وإن كان قصده إسكات الخصم سميت مدافعته جدلاً»[42]. ولا يزيد هذا القول عن كونه نوعاً من التحكم لا يتفق مع ما دعا إليه القرآن من الجدل بالتي هي أحسن.

ويبدو أن من ذهب إلى هذه الآراء لم يقف على تعريف إمام الحرمين للجدل الذي قال فيه: «لا فرق بين المناظرة والجدال والمجادلة والجدل في عرف العلماء بالأصول والفروع، وإن فرق بين الجدل والمناظرة على طريقة اللغة؛ وذلك أن الجدل في اللغة مشتق من غير ما اشتق منه النظر»[43].

وأما عن العلاقة بين الحوار والمناظرة، فهناك من يرى أن المحاورة تستند إلى نماذج تنتمي إلى المجال التداولي، ويجوز لها أن تسلك سبل الاستدلال بما هو أوسع وأغنى، وانتهى إلى التفريق بينها وبين المناظرة فذكر: أن المناظرة تمتاز عن الحوار بكونها تقيم تقابلاً يتواجه فيه المعارض والمعترض، ولا يمنع اختصاص كل منهما فيه بحقوق وواجبات معينة من حضورهما معاً في إنشاء نص المناظرة منطوقاً ومفهوماً. ومع أنه حاول أن يبرز هذا الفارق إلا أنه ظل

---

(40) كتاب المعونة في الجدل أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز آبادي الشيرازي، تحقيق عبد المجيد التركي ط 1/ 1408 ـ 1988 دار الغرب الإسلامي بيروت لبنان ص: 60.

(41) المصدر السابق ص: 62.

(42) المناظرة في أصول التشريع الإسلامي، مصطفى الوضيفي ط 1/ 1419هـ ـ 1998م وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، المملكة المغربية ص: 9.

(43) الكافية في الجدل الجويني إمام الحرمين، تحقيق د. فوقية حسين محمود ط 1/ 1399هـ ـ 1979م مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة ص: 19.

أسيراً لكلمة الحوار، فلم يجد مفراً من التعبير بها عند تتمة كلامه؛ وكان لعرض المناظرة أو اعتراضه أثر هادف ومشروع في اعتقادات من يحاوره[44]. وهو ما يجعلنا نرجح تقاسم هذه الدلالات لمساحة فكرية واحدة ما لم يخالطها المراء الذي ذمه العلماء، وفسروه بجحود الحق بعد ظهوره. وكان السلف الصالح يشيحون عن المراء حتى إنَّ سلمان بن يسار كان يغادر المسجد النبوي إذا حصل فيه لغط ومراء. وقال عنه الشافعي: المراء يقسي القلوب ويورث الضغائن، وذكر التهانوي أن المجادلة التي حرمها الفقهاء هي التي تحمل المعنى اللغوي وهو المنازعة والمخاصمة[45].

وقد تأثر الصحابة ومن جاء بعدهم من أعلام الفكر الإسلامي وأئمته بأسلوب النبي ﷺ في دعوته وجدله لأهل الكتاب وغيرهم، واستناروا بمنهج القرآن الكريم؛ فسلكوا إلى الحق السبيل الموصل لطلب الحق وإقراره والتقريب بين وجهات النظر. فجاء جدلهم ومناظراتهم وحوارهم معبراً عن روح التسامح بين المتناظرين، وإبداء الرغبة المشتركة في إظهار الحق والاقتناع بالنتيجة التي ينتهي إليها أي منهما من غير اعتراض، ما دامت موافقة للصواب.

وكانوا يختلفون، غير أن اختلافهم لم يكن يخرج بهم عن جوهر الدين، لما كانوا يرون في إجراء الجدل من إثراء النظر وتيسير إجرائه في الواقع، وكانوا يتخيرون وضوح العبارة وسلامة المنطق وأدب الخطاب، وحتى النبر الصوتي في مباشرة المعترض؛ لأن نبرات الصوت قد تُحوِّل الأمر إلى صخب ومراء، معتمدين في ذلك كله على قوة الإسلام ونصاعة حجته وعبقرية اللغة العربية، فجاء جدلهم خالياً من التعصب المفضي إلى العناد والمكابرة، وتسامت نفوسهم إلى أقصى مراتب الإيمان، مع سَعة في المعرفة والحذق لقواعد الاستدلال والبرهنة، إلى الحد الذي جعلهم يدركون «أن الاختلاف في المقالة والرأي لا يدعو إلى التنكر لحقوق الأخلاق. وأن الحرية بين المتخالفين هي أساس ركين

---

(44) في أصول الحوار وتجديد علم الكلام مصدر سابق ص: 40، 41 بتصرف.

(45) الجدل المذهبي في الفكر الإسلامي مصدر سابق 194 بتصرف.

لبناء الفكر الحر، ولبلورة رشد العقل، حيث يبدو السلوك الإنساني معبراً عن القيمة المثالية للأفكار المطلقة»[46].

وكان همهم في إقرار الحقائق كمن يَنْشُد ضالته، لا يفرق بين أن تظهر الضالة على يديه أو على يد من يساعده، ويرى رفيقه معيناً له لا خصماً، ويشكره إذا عرفه الخطأ، وأظهر له الحق[47]. وكانوا يتبادلون الاحترام والتقدير، وينبذون التعصب، ولا يُحَكِّمون الهوى والتشهي، بل يلجأون إلى أصول الشريعة وأدلتها. وكانت الأجواء نفسها التي يجري فيها الجدل أجواء بِرّ وتقوى.

مرتبة الاحتجاج بالجدل

لقد سبقت الإشارة إلى ظهور علم الجدل في الدراسات الفلسفية عند اليونان، وكان المنطق من بين الميادين التي استعان بها الجدل في الاحتجاج لبعض القضايا العقلية، غير أن ذلك لم يكن بالصورة التي كان عليها الجدل عند المسلمين الذين استطاعوا أن يمزجوا بين المنطق والجدل في الاستدلال على قضايا من صميم المنطق نفسه، وذهبوا إلى أبعد من ذلك فحرروا المنطق من تلك التراكيب والعبارات واليقين النظري؛ فلم يعد مجرد لعبة منطقية أو بلاغية تستخدم البراهين التي لا طائل من ورائها، وكشفوا عن جوانب الضعف في الاستدلال بالمنطق، وتجنب بعضهم استعماله، ومن بينهم الغزالي الذي لم يستخدم كلمة المنطق في أسماء كتبه؛ من بينها معيار العلم، ومحك النظر والمستصفى والقسطاس ومقاصد الفلاسفة. وألف السيوطي كتاباً تحت عنوان «صَوْن المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام» وردّ ابن تيمية بإسهاب على المنطقيين، وبنى أمثال هؤلاء جدلهم على اليقين العملي لا اليقين النظري، وأصبح تأثيره واضحاً في ميدان الحوار والمناظرة، ولم يعد المنطق في صورته

---

(46) الجدل المذهبي في الفكر الإسلامي مصدر سابق ص: 77.

(47) إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي ط/ د.ت. بيروت جـ 1/ 43.

التي كان عليها عند اليونان حبيس القول والقرطاس. وسواء ظهر الجدل عند اليونان أو عند غيرهم، فإن الجدل من العلوم الحكمية المركوزة في طبائع النفوس. وكانت كلمة جدل متداولة في لسان العرب أنفسهم قبل نزول القرآن الكريم، ثم تكرر ورود كلمة الجدل في القرآن الكريم أكثر من مرة كما سبق أن أشرت، وهنالك آيات كثيرة جاءت معتمدة أسلوب الجدل أساساً للحوار والخطاب الذي يتخلله الوعد والوعيد، والترهيب والترغيب، وحتى السخرية. وصورت الإنسان في حيرة دائبة يطلب الحقيقة ويسعى جاهداً للتأكد من تصوراته ومرئياته بالسؤال والمجادلة، ويبدو ذلك واضحاً في الآيات التي تبدأ بقوله تعالى: ﴿قُلْ﴾[48] من نحو قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ ٱللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَـٰرَكُمْ وَخَتَمَ عَلَىٰ قُلُوبِكُم مَّنْ إِلَـٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِهِ ۗ﴾[49] وقوله: ﴿قُلْ كُونُوا۟ حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ﴿٥٠﴾ أَوْ خَلْقًا مِّمَّا يَكْبُرُ فِى صُدُورِكُمْ ۚ فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا ۖ قُلِ ٱلَّذِى فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۚ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هُوَ ۖ قُلْ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَرِيبًا﴾[50] ومن المرجح أن الجدل كان يستخدم بمعاني قريبة من تلك المعاني، بعد أن دعت الحاجة إلى استخدامه في الدفاع عن صحة العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة وعلى أتباع المذاهب المنحرفة والتيارات الفكرية المعادية.

وهذا ما يجعلنا نؤكد: أن الجدل كان معروفاً لدى المسلمين منذ فترة مبكرة، ثم ازدادات الحاجة إليه بعد واقعة صفين وانقسام المسلمين إلى شيع وأحزاب، وقد استدل العلماء على حجية الجدل بالأمر الوارد في قوله تعالى: ﴿وَجَـٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ﴾، وبما ورد في السنة في الحديث الذي روي عن أبي هريرة من «أن أعرابياً أتى رسول الله ﷺ فقال: إن امرأتي ولدت غلاماً أسود، وإني أنكرته، فقال له رسول الله ﷺ: ألديك إبل؟ قال: «نعم، قال: هل فيها من أورق؟ قال: إن فيها لورقاً. قال: فأنى ترى ذلك جاءها؟ قال: يا رسول الله

(48) الجدل المذهبي في الفكر الإسلامي مصدر سابق ص: 52 بتصرف.

(49) الأنعام: 46.

(50) الإسراء: 50 ـ 51.

عرق نزعها، قال: لعل ذلك عرق نزعه، ولم يرخص له في الانتفاء منه»[51].

وقد عقب أبو الوليد الباجي معلقاً: «هذا حقيقة الجدال ونهاية تبيين الاستدلال من رسول الله ﷺ وهو المعصوم الذي يجب علينا اتباعه وامتثال أوامره»[52].

وقد ظهر علم الجدل أيضاً على يد الصحابة، وهناك من اعتبر أن ما كان يجري بينهم من تشاور في بعض الأحكام التي لم ينزل فيها وحي صريح أصلاً من الجدل والمناظرة التي كان القصد منها المباحثة عن الحق ليتضح، وهذا القصد نفسه هو الذي كان يهدف إليه الصحابة[53]. ثم اتسع نطاقه وازدهر في مجالس من جاء بعدهم من مؤسسي المذاهب العقدية والمدارس الفقهية، ثم مجالس أتباعهم من المجتهدين المنتسبين، وكان كل ذلك يجري في ضوء الاحترام المتبادل ونبذ التعصب للرأي ومصادرة فكر الآخر.

ونظراً لكثرة النصوص الواردة في الجدل فقد عده بعض العلماء فرضاً كفائياً. ورتب أبو بكر بن العربي الإشبيلي حكمه على ما يجر إليه الجدل من مصالح فقال: إما أن يكون فرض كفاية، وإما أن يكون فرض عين، وبخاصة إذا لم يكن هنالك من يقوم بهذه المهمة سوى من يعرف عن نفسه صلاحية النظر والاستقلال بالجدل، أو يعرف الناس ذلك منه؛ لما في ذلك من نصرة الدين وإقامة الحجة على المخالفين[54].

أهمية الجدل

تطرق الجدل إلى المسائل الكلامية التي كانت مبعث تفكير عميق، وانحصرت، بشكل واضح، في مسائل الذات والأسماء والصفات والاستواء

---

(51) أخرجه البخاري كتاب الاعتصام باب من شبه أصلاً معلوماً بأصل مبين.

(52) المنهاج في ترتيب الحجاج: أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي ـ تحقيق عبد المجيد تركي ط 1/ 1978 ـ باريس، ص 8.

(53) إحياء علوم الدين مصدر سابق 1/ 46.

(54) أحكام القرآن ط 1/ 1957 دار إحياء الكتب العربية مصر جـ 1/ 292 بتصرف.

وكلام الله وخلق القرآن الكريم ورؤية الله والنبوات وأفعال العباد، ولم يترك أي جانب من الجوانب التي تتطلب البرهنة على ما يليق بالذات من كمال وتنزيه، والنبوات من صدق وأمانة، إلا خاضها معتمداً في ذلك على الأدلة العقلية المقنعة، ونفي ما يثيره الأدعياء من شكوك، ودفع ما قد يعتري المرء من شبهات، وأجاب بوضوح عن كل التساؤلات؛ وكان هدفه في كل ذلك ترسيخ العقائد الإيمانية، وتصويب أحكام العقل، والنهوض بالفكر، ونشر الوعي، والتقريب بين وجهات النظر، ودعوة المخالفين إلى الإيمان بعقيدة التوحيد، والكشف عما الْتبس في مسائل العقيدة من ضلالات، على أهل الكتاب وغيرهم من دهريين ومشركين وصابئة، ومن أتباع النِّحَل المختلفة من مجوس وبراهمة وبوذيين.

كما اهتم الجدل بالرد على مثيري الفتن من الذين لا هم لهم سوى إثارة الشبه بقصد زعزعة عقيدة الإيمان، وإيجاد حالة من التردد والشك بين محدودي الفكر والثقافة. وقد ظهرت آثار الجدل والمناظرات في تحرير العقل من التسليم الساذج والتقليد الأعمى، وفي تعريف المقلدين بالمدارك وأسباب الاختلاف بما كان يتيحه من حوار علمي هادف فيما اختلفت فيه وجهات النظر، وتباينت فيه الآراء.

ونظراً لحاجة الأمة الإسلامية لمن ينافح عن عقائدها، ويرد على ما يثيره أعداؤها من شكوك، فقد عبر العلماء عن أهمية الجدل، ومن بينهم ابن خلدون الذي أكد أهميته بقوله: «هو، لعمري، علم جليل الفائدة في معرفة مآخذ الأئمة وأدلتهم، ومران المطالعين له على الاستدلال فيما يرومون الاستدلال عليه»[55]، وعده أبو الوليد الباجي «من أرفع العلوم قدراً، وأعظمها شأناً؛ لأنه السبيل إلى معرفة الاستدلال، وتمييز الحق من المحال»[56].

وتؤكد الوثائق التاريخية أن حركة الجدل قد نشطت بشكل ملحوظ في عهد الدولة العباسية، وكانت لها مجالس في كل من العراق ومصر، وبلغت

(55) المقدمة، مصدر سابق ـ جـ 2/ 555.

(56) المنهاج في ترتيب الحجاج ـ مصدر سابق ص: 8.

أوجها في الأندلس؛ لكثرة اليهود والنصارى وغيرهم من أتباع الديانات والنِّحَل، ونتج عن ذلك ما يطلق عليه في عصرنا بالدراسات المقارنة.

وقد ذكر أحمد بن محمد بن سعدي أنه زار بغداد، وشهد هنالك مجالس الجدل والحجاج بين أهل الكلام من المذاهب الإسلامية وبين غيرهم. وقد حضر تلك المجالس مرتين ثم توقف، ومن بين ما رآه فيها أنها كانت تجمع بين الفرق كلها: «المسلمين من أهل السنة والبدعة، والكفار والمجوس والدهرية والزنادقة واليهود والنصارى وسائر أجناس الكفر. وكان لكل فرقة رئيس يتكلم على مذهبه ويجادل عنه... وإذا غص المجلس بأهله ورأوا أنه لم يبق أحد ينتظرونه، قال قائل من الكفار: قد اجتمعتم للمناظرة والجدل، فلا يحتج علينا المسلمون بكتابهم ولا بقول نبيهم، فإنا لا نصدق بذلك ولا نُقِرُّ به، وإنما نتناظر بحجج العقل، وما يحتمله النظر والقياس»[57].

ويذكر ابن سعدي أنه لما رأى ذلك طلب مجلساً آخر من مجالس الكلام فأشير عليه بمكان آخر، فلما ذهب إليه وجده لا يختلف عن غيره، فقاطع تلك المجالس ولم يعد إليها، ولما ذكر ذلك لأبي محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني لم يجز تلك المجالس إلا مع أهل البدع من منتحلي الإسلام[58].

ولم يُسَلِّم الأستاذ إبراهيم شبوح بهذه الأحكام، بل نوه بتلك المجالس وعدها «من مفاخر التاريخ الإنساني في حرية الرأي، ونبذ الإكراه العقائدي»[59].

كما عقب الدكتور عارف ثامر هو الآخر على ما كان يجري من مناظرات وجدل فقال: وهذا النقاش يعطينا درساً عن الحرية الفكرية التي كانت سائدة في

---

(57) جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس ط 1/ 1966 الدار المصرية للتأليف والنشر. مصر ص: 109.

(58) الجدل المذهبي في الفكر الإسلامي مصدر سابق ص: 78، 79 بتصرف.

(59) المصدر السابق ص: 79.

أوساط العلماء في ذلك العصر البعيد، وعن انفتاح صدورهم لتقبل النقد البناء، والخضوع إلى الحقيقة والواقع[60].

ولا أحد ينكر عليهما اعترافهما بالقيمة العلمية للجدل المنصف، والحوار البناء في تحرير العقل من التقليد الأعمى، والتحجر العقدي، والتعصب المذهبي بهدف الوصول إلى الكلمة السواء وذلك: ﴿لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنۢ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَىَّ عَنۢ بَيِّنَةٍ﴾[61]. إلى جانب ما في ذلك من الأعذار لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِّنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْمًا ٱللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا قَالُوا۟ مَعْذِرَةً إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾[62] بشرط ألا يمس الجدل جوهر العقيدة أو يشكك في نبوة محمد ﷺ بحجة النقد التاريخي للقضايا والنصوص.

ومع أهمية الجدل وقيمته العلمية في إقرار الحقائق، والكشف عن الغموض والملابسات التي تكتنف بعض القضايا، فهنالك من درس الجدل الأرسطي، وتأثر به، ولم يكن قد اطلع على الجدل عند المسلمين، أو كان اطلاعه محدوداً، أو من الجاحدين لأصالة الفكر الإسلامي، فادعى أن المسلمين قد أخذوا الجدل عن تراث الفكر اليوناني، وخاضوا فيه على أنه وسيلة توصل إلى معارف ظنية، فوقع بذلك في أخطاء كبرى؛ لتجاهله، من ناحية، صلة الجدل بمكونات الفطرة الإنسانية، ودور الصحابة أنفسهم منذ بداية نشاطهم الفكري في هذا المجال. وكانت لهم مواقف في تحصيل المعارف نابعة من نتاج قرائحهم، وممارساتهم للجدل لغة واصطلاحاً ومنهجاً قبل ترجمة التراث اليوناني أو الاطلاع عليه. بل لم يعهد في تاريخ الصحابة أنهم كانوا يسلمون بالمسائل التي كانت تعرض عليهم دون تمحيص، على خلاف ما كان يجري عند غيرهم من أهل الكتاب والمشركين الذين «اتبعوا أسلافهم وأحبارهم ورهبانهم على عمى، ولم يلتفتوا إلى ما يعرضه الإسلام من أدلة، وأثنى على

---

(60) المناظرات: فخر الدين الرازي تحقيق د. عارف ثامر ط 1/ 1412هـ 1992م مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر بيروت لبنان ص 15.

(61) الأنفال: 42.

(62) الأعراف: 164.

الصحابة الذين آمنوا بهذا الدين بعد أن اقتنعوا بصدق نبوة محمد ﷺ»[63].

وأما الخطأ الآخر فقد كان نتيجة ما نقلوه أيضاً عن أرسطوا الذي كان يرى أن الجدل وسيلة توصل إلى معارف لا تمثل سوى مرتبة ظنية من حيث اليقين. غير أنه إذا جاز أن ينطبق هذا التصور على الفكر الفلسفي عند اليونان، فإن الجدل عند المسلمين كان قائماً، منذ البداية، في أسلوب تحقيقه وأسس بنائه على اليقين، لاعتماده على الحجج البرهانية والجدلية كما سبقت الإشارة إلى ذلك، وعلى استقلاله عن كل مدد يخرج عن علوم القرآن والسنة، وبعده أيضاً عن أي خلل يمكن أن يؤثر على عملية الوصول إلى اليقين[64].

وإن كان هذا لا ينطبق على جميع صور الجدل والمجالات التي خاض فيها، فكثيراً ما كان التعصب للرأي والأنا والتقليد يحول دون التسليم بالحقائق، وقبول وجهة نظر الآخر. وما مشكلة خلق القرآن والكلام ورؤية البارئ والإمامة وغيرها من المسائل الفقهية التي خاض فيها الجدل، إلا إحدى تلك الصور التي تندرج تحت مفهوم الجدل، ولكنها كانت عند أهل العناد لا ترتقي إلى مستوى الجدل الذي يحق الحق ويكشف عن الباطل قبل أن تكون من الجدل المذموم. ومع ذلك لا ينبغي أن يغيب عن الأذهان ما للجدل من قيمة علمية في الكشف عن الملابسات، وإبراز الحقائق مع مرور الزمن، وحتى إذا وجد من تعصب لرأيه من المعاندين، أو لرأي إمامه في فترة تاريخية معينة، فقد تزول تلك العقد من الأجيال اللاحقة. وما مشكلة خلق القرآن عنا ببعيد، فقد كانت في فترة تاريخية معينة مصدر فتنة وشقاق واضطهاد لفريق من العلماء، ثم حسمت في فترة تاريخية لاحقة على أيدي علماء أجلاء أجادوا فن الجدل، وأحكموا طرقه، ومن ذلك ما ورد على لسان محمد بن سحنون «أنه سأل أبا سليمان النحوي وهو شيخ على مذهب المعتزلة فقال ابن سحنون: تقول أيها الشيخ أو تسمع؟ فقال الشيخ: قل يا بني، فقال ابن سحنون: أرأيت كل مخلوق هل يذل لخالقه؟

---

(63) مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي ـ تحقيق/د. عبد الصبور شاهين ـ ط 2/ 1414هـ 1994 دار الغرب الإسلامي ـ بيروت لبنان ـ ص 32.

(64) لمزيد الاطلاع انظر في هذا الكافية في الجدل مصدر سابق ص: 27 و53 من القسم الدراسي.

فسكت الشيخ... وسئل ابن سحنون عن جواب سؤاله فقال: إن قال: كل مخلوق يذل لخالقه فقد كفر؛ لأنه جعل القرآن ذليلاً على مذهبه الذي يرى القرآن مخلوقاً. والله يقول: ﴿وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ ﴿٤١﴾ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾[65] وإن قال: إنه لا يذل فقد رجع إلى مذهب أهل السنة الذي لا يرى خلق القرآن»[66]. وشبيه بهذه القضية ما ورد على لسان ابن الحداد في سؤاله ابن الأشج المعتزلي عن كلام الله: «ممن سمع موسى الكلام؟ فقال ابن الأشج: من الشجرة، فقال له ابن الحداد: من ورقها أو من لحائها؟ فسكت ابن الأشج... وسئل أبو عثمان بن الحداد عما قصده من سؤاله فقال: كل من زعم أن موسى سمع من الشجرة على الحقيقة فقد كفر، لأنه يعني أن الله لم يكلم موسى ولم يفضله بكلامه[67].

ثم تتابع الجدل في هذه القضية حتى حسمت بشكل أكثر وضوحاً على لسان أسد بن الفرات الذي كان يقول: «ويح لأهل البدع، هلكت هوالكهم، يزعمون أن الله عزّ وجل، خلق كلاماً، يقول ذلك الكلام المخلوق[68]: ﴿أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠﴾[69].

وبذلك يكون الجدل قد تدخل في جسم العديد من القضايا، وأفحم المتعصبين لأحكام السابقين بعد أن كشف عن تهافتها، وأماط اللثام عن ضعف سندها، فتخلوا عن تلك الأفكار وعادوا إلى وفاق.

وكما حقق علماء المسلمين براعة فائقة في فن الجدل، فحسموا بذلك قضايا شائكة مثل قضية خلق القرآن، فقد حققوا نجاحاً كبيراً في الدفاع عن العقيدة الإسلامية، وتمكنوا من نشر أفكارهم وإقناع الخصوم في المحاروات التي كانت تجري بينهم وبين أتباع الملل والنِّحَل المختلفة، فدخل الكثيرون على

---

(65) فصلت: 41 ـ 42.

(66) الجدل المذهبي في الإسلام مصدر سابق ص: 145.

(67) المصدر السابق ص: 146.

(68) المصدر السابق ص: 148.

(69) طه: 14.

أيديهم الإسلام، وأفحموا كل من حاول الطعن في الإسلام سواء فيما كان يجري من حوار مباشر أم عن طريق تلك الكتابات المغرضة، وعلى سبيل المثال فقد روي أن صنيع بن الطلاع ناظر نصرانياً بقرطبة فقال له النصراني: ما تقول في عيسى؟ فقال له ابن الطلاع: لعلك تريد المبشر بمحمد؟ فانقطع النصراني؛ لأنه رأى إن أنكر له هذا الوصف كَذَّب إنجيله، وكفر بعيسى على الحقيقة؛ لأنه إنما أقر بعيسى آخر، وإن أقر لزمه الدخول في الإسلام، لما وجب عليه عند إيمانه بعيسى من الإيمان بما بشر به وإلا فليس بمؤمن[70]. كما يروى أن الباقلاني حقق نجاحاً منقطع النظير في (مناظراته ومحاوراته التي أجراها في القسطنطينية بين يدي ملك الروم في محافل النصرانية، وأفحم فيها بطارقتهم، وذلك سنة نيف وثمانين وثلاثمائة، حيث كان الباقلاني موفداً من قبل عضد الدولة البويهي، وبعد المناظرات نصح أحد البطارقة ملك الروم بأن يلاطف الباقلاني، ويقضي حاجته، ويبادر بإخراجه عن بلده، اتقاءً للفتنة على النصرانية منه، فعمل الملك بنصيحته وأحسن جواب عضد الدولة فيما طلبه، كما أحسن هداياه وسرح عدة من أسرى المسلمين الذين كانوا تحت يده»[71]. فكان علماء الأمة الإسلامية كما قال فيهم رسول الله ﷺ، في دفاعهم عن الإسلام في وجه كل التيارات التي حاولت النيل منه «يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين»[72].

حقول الجدل المعرفية:

يعد الجدل ميداناً فسيحاً لنشاط حركة الفكر وازدهارها، وحقلاً واسعاً لإثارة جملة من التساؤلات، وطرح الإشكالات، ووسيلة لسبر الآراء والبحث

(70) المناظرات في أصول التشريع الإسلامي. مصطفى الوظيفي ط 1/ 1419 ـ 1998 وزارة الأوقاف والشؤون الدينية المملكة المغربية ص: 23.

(71) الجدل المذهبي في الفكر الإسلامي مصدر سابق ص: 180 ـ 181.

(72) صحيح البخاري باب شهادات العدول ورواه ابن حنبل 2/ 185 والدارمي مقدمة 34 وابن ماجه مقدمة 22.

عن الأدلة المؤيدة أو النافية، ومحاولة استنباطها وبيان درجة صدقها قوة وضعاً، ومعرفة مآخذ الباحثين، والوقوف على ما استدلوا به من حجج وبراهين في تأييد اتجاهات فكرية معينة، وتوهين بعضها الآخر، والنظر في القضايا التي يطرحها الآخر، ومحاولة الرد عليها؛ لبيان الحق من الباطل، ودحض تلك التأويلات المجحفة والشبهات المثيرة للجدل التي حاول البعض إسقاطها على الفكر الإسلامي «وهي لا تزيد عن كونها فكراً ارتجاعياً باطنياً، يمثل في أعماقه رِدَّة شرقية، ونكوصاً إلى ذكريات وأساطير خرافية والارتكان إلى دين قديم»[73].

وقد تناول الدكتور عبد الكريم غلاب، بإيجاز، الأحداث التي كانت وراء حركة الجدل، معتمداً في ذلك على ما ورد في القرآن الكريم من إشارات فقال: إن «الأحداث التي مرت بها الدعوة الإسلامية، منذ زمن نوح حتى إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد عليهم الصلاة والسلام، لم تكن أحداثاً سهلة يسيرة كما تصورها كتب التاريخ وكتب السير التي تعنى بظاهر الحدث فحسب، ولكنها كانت عميقة عمق النفس البشرية، وعمق الصراع العقدي، بكل إرثه الثقيل الآتي من الفكر أو العادة أو الخرافة أو التقليد، أو التشبث بما في ذلك من المنفعة المادية أو المعنوية. وكذلك عمق التفاعل في المصير التاريخي، كما كانت تمثله شخصية الفرد والعائلة والقبيلة والدولة.

والقرآن الكريم يصور هذا العمق، لا ككتاب تاريخ، ولكن ككتاب عقيدة... يكشف السر الحقيقي عن عمق النفسية البشرية وهي تؤمن، وهي تنافق، وهي تكفر، وهي تعاند في كفرها وتجادل.

ومن خلال هذا الكشف تستطيع أن تعرف أكثر من التاريخ عن هذه الحركة النفسية العميقة التي حركت التاريخ في أخطر فتراته، وهي فترات الإيمان والكفر»[74].

---

(73) الجدل المذهبي في الفكر الإسلامي مصدر سابق موضوع مقارنة منهجية في تاريخية الجدل المذهبي في الفكر الإسلامي للأستاذ الدكتور علي الشابي ص: 18 بتصرف.

(74) صراع المذهب والعقيدة في القرآن الكريم ط 1/ 1973 دار الكتاب اللبناني بيروت ص: 304 ـ 305.

وتبعاً لذلك يمكن القول: بأن الجدل كانت له آثار واضحة في شتى مصادر الفكر العلمية والأدبية، وحتى اللغة ذاتها التي دافع عنها في وجه الباطنية الذين حاولوا أن يؤولوا ألفاظها تأويلات بعيدة، ويخضعوها إلى ما ورد لديهم من أوهام، وهو نوع من الإسقاطات أدت إلى جعل اللغة عبارة عن أشلاء ممزقة، وإلى نوع من الإيهام بالإطلاق فلم تعد لدى هؤلاء أداة تَوَاصُل مع الحقيقة، ويمكن ملاحظة ذلك في الفكر الارتجاعي الأسطوري والإشاري اللذَيْن أديا إلى نفي اللغة ثم النص الديني والعقلي معاً[75].

كما ظهر الجدل، بشكل أكثر عمقاً ووضوحاً، في «علم الكلام والفقه والأصول والمنطق التي كانت مواد لمحاربة الفلاسفة والحد من نشاطهم»[76] والرد على أهل الزيغ والضلال ومثيري الفتن في تلك العهود المبكرة من تاريخ أمتنا الإسلامية.

وعلى الرغم من اتساع ساحة الجدل، فهنالك من قصر الجدل على علم الأصول. وربما الذي أوقع أمثال هؤلاء في هذا الحكم، يرجع إلى ما فهمه بعضهم من اتفاق الأصولي والجدلي في البحث عن الدليل الذي ينطلق منه كل منهما أثناء التمثيل للقاعدة المراد إثباتها. والصواب أن الأصولي غني عن كثرة التمثيل بالجزئيات، لأن بحثه غالباً ينطلق من ذاته، فلا تتشعب عليه المسائل حتى يحتاج إلى سَوْق الأمثلة الجزئية، بخلاف الجدلي الذي تبدو حاجته أثناء المنازعة إلى التمثيل بالجزئيات أكثر إلحاحاً، لأنه كلما أتى المستدل بدليل عارضه السائل، ومن ثم تطول المنازعة ويحتاج كل منهما إلى إيراد الأمثلة الجزئية، حتى ظن البعض أن علم الجدل كعلم الفقه وليس الأمر كذلك؛[77] لأن مجالات علم الخلاف محدودة؛ لتعلقها بفروع الفقه، حتى إن ابن الصباغ

---

(75) لمزيد الاطلاع انظر في هذا الجدل المذهبي في الفكر الإسلامي بحث الدكتور علي الشابي «مقاربة منهجية في تاريخية الجدل المذهبي في الفكر الإسلامي ص: 9 ـ 26.

(76) المناظرات فخر الدين الرازي تحقيق د. عارف ثامر ط 1/1412 ـ 1992 مؤسسة عز الدين بيروت لبنان ص: 99.

(77) لمزيد الاطلاع انظر الجدل المذهبي في الفكر الإسلامي مصدر سابق ص: 171 ـ 172.

كان يقول: عن أبي إسحاق الشيرازي الذي كان يحفظ مسائل الخلاف كما يحفظ فاتحة الكتاب: «إذا اصطلح الشافعي وأبو حنيفة ذهب علم أبي إسحاق الشيرازي، يعني أن علمه هو مسائل الخلاف بينهما فإذا اتفقا ارتفع»[78]، وهذا يجعل علم الجدل أوسع مجالاً بعد أن اقتصر علم الخلاف على فروع الفقه، وأصبح هذا المصطلح، إذا أطلق، لا يعني سوى تلك المسائل الخلافية.

وحتى لا يحرم القارئ من الاطلاع، ولو على جزئية من جزئيات هذا العلم، نسوق على سبيل المثال، ما ورد «في وصف الشيء بغيره والكلام عليه. من نحو ما جاء في المكره على الأكل في الصوم: كما لا يفسد الصوم سهوه لا يفسد إذا كان مغلوباً عليه، كالقيء، فيقول: ليس في كونه مغلوباً بأكثر من أنه معذور، والعذر لا يمنع الإفطار، بدليل الفطر لأجل المرض والسفر، وليس هذا إبدالاً لمعنى الإكراه؛ لأن عذر السفر يبيح مع الاختيار، لا غلبة وكذلك المرض والإكراه غلبةً وقهراً، بدليل أن المريض لو استقى لأجل المرض أفطر، ولو غلبه القيء لم يفطر»[79].

وأما فيما يتصل بالمنهج الذي سلكه علم الجدل فهو كغيره من العلوم، له منهج خاص يتسق مع اتجاهه القائم على الدليل التداولي أو السجالي في معالجة القضايا إثباتاً ونفياً، ولكنه، في الوقت نفسه، سلك طريقتين: طريقة البزدوي حتى صار يعرف بها وهي تعتمد على «الأدلة الشرعية من النص والإجماع والاستدلال» وطريقة يتربع على عرشها العميدي وهي عامة في كل دليل يستدل به من أي علم... ووضع في ذلك كتاباً يسمى بالإرشاد وسلك من جاء بعده من المتأخرين كالنسفي وغير طريقته حتى أصبحت تعرف باسمه ثم كثرت في ضوء تلك الطريقة التآليف»[80].

---

(78) المعونة في الجدل أبو إسحاق الفيروز آبادي الشيرازي تحقيق عبد المجيد تركي ط 1/ 1408 ـ 1988 دار الغرب الإسلامي بيروت لبنان ص: 51.

(79) كتاب الجدل على طريقة الفقهاء أبو الوفاء علي بن عقيل البغدادي الحنبلي ط 1/د.ت دار المصري للطباعة القاهرة ص: 69.

(80) المقدمة ابن خلدون مصدر سابق جـ 2/ 556 بتصرف.

شروط الجدل وآدابه:

لقد أولى علماء المسلمين الجدل عناية خاصة، وأظهروا اهتماماً كبيراً وإقبالاً شديداً على ميادين نشاطه، وأنزلوه منزلة الفروض؛ لشدة حاجتهم إليه في نشر الفكر الإسلامي والإقناع به والدفاع عن أصوله ومبادئه وقيمه، وأحكام سلوكه، وتبصير الآخرين مكانة الإسلام وحاجة البشرية إليه، وطرح الأدلة عسى أن يكتشف أحد الطرفين ضعف حجته وقوة أدلة الطرف الآخر فيتخلى عن وجهة نظره السابقة، ويعود إلى الحق، كل ذلك وفق التداول البريء الخالي من الانفعال والانتصار للذات «صيانة للجدل من أن يتحول إلى مماراة بعيدة عن نشدان الحقيقة أو مشاحنات أنانية ومشاتمات ومغالطات ونحو ذلك مما يفسد القلوب ويهيج النفوس ويورث التعصب، ولا يوصل إلى الحقيقة»[81]، وفرقوا بين أنواع الجدل وأساليبه فأثنوا على الجدل المحمود الذي يستهدف الحق ويسلم بوجهة النظر التي يفرضها الدليل القاطع، وأكدوا على ضرورة النهوض به «لإقامة الحجة على الملحدين وعلى المبتدعة، إذ هو ضرب من الجهاد لما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «جاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم وألسنتكم»[82] واعتبر ابن قيم الجوزية الجدل واجباً إذا ظهرت مصلحته، واعتبره الشوكاني من أعظم القرب التي تقرب إلى الله زلفى»[83] وحذروا من الجدل المذموم بجميع أنواعه سواء ما كان منه، لدفع الحق، أم تحقيق العناد، أم لتلبيس الحق بالباطل، أم لما لا يطلب منه تعرف ولا تقرب، أم للماراة وطلب الجاه والتقدم، إلى غير ذلك من الوجوه المنهي عنها، وهي التي نص الله سبحانه وتعالى في كتابه على تحريمها؛ فقال: ﴿مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾[84] وفي مثله ورد في الحديث الشريف: «دع المراء وإن كنت محقاً» وهذا فيمن خرج عن

(81) ضوابط المعرفة مصدر سابق ص: 371.

(82) صحيح أبي داود.

(83) الجدل المذهبي في الفكر الإسلامي مصدر سابق ص: 192 ـ 193 بتصرف.

(84) الزخرف: 58.

أدب الجدل، أو لم يقطع اللجاج بعد ظهور الحق كدأب الكفار مع الرسل»[85].

ونظراً لما يمثله الجدل من بين الفروض من قيمة في الإقناع أو الاقتناع. فقد توسع العلماء في وضع جملة شروط وقواعد تحكم مناهجه، وتحدد أساليبه، وتضبط مساره يمكن إيجازها في نقاط محددة أهمها: إبداء الرغبة في البحث عن الحقيقة مع التسليم بوجهة النظر المغايرة إذا ظهرت الحقيقة جلية واضحة، وأن يبتعد كل طرف عن إيذاء الطرف الآخر سواء بالانتقاص من قدره أم الحط من كرامته أم الاستهانة بأفكاره سيراً على القاعدة المشهورة: (إن كنت ناقلاً فالصحة، أو مدعياً فالدليل)، ونصوا على ألاّ يكون المجادل من الملتزمين بفكرة سابقة والرافضين لأي فكرة مغايرة لما التزم به. أو ممن يتعمد طمس الحقائق والتضليل والمراوغة، أو يأتي بكلام يناقض بعضه بعضاً[86] اعتقاداً منهم بأن الجدل إذا دخل هذا النفق المظلم فلن تجني منه الأطراف المتجادلة سوى القطيعة والنفرة، كل ذلك حتى لا يحيد الجدل عن الهدف الذي رسمه الإسلام وأرشد إليه القرآن الكريم وعلم الله به نبيه ﷺ الطريقة التي ينبغي أن يخاطب بها من هم على غير دين الإسلام فقال: ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾[87].

ولا شك أن ما ورد في هذه الآية الكريمة يدل على وجوب التزام الأدب والتحلي بالصبر حتى في المسائل التي تعد من أخطر المسائل على الإطلاق لعلاقتها «بتوحيد الخالق أو الإشراك به؛ وهما أمران على طرفي نقيض لا لقاء بينهما بحال من الأحوال، وهما يدوران حول أصل عظيم من أصول العقيدة الدينية، كان من الأمور البديهية أن الهداية في أحدهما إذ هو الحق، وأن الضلال المبين في الآخر إذ هو الباطل»[88] «وفي هذا غاية التخلي عن التعصب لأمر

---

(85) الكافية في الجدل مصدر سابق ص: 23.

(86) لمزيد الاطلاع انظر: المصدر السابق موضوع البحث والجدل بالتي هي أحسن ص: 371 وما بعدها.

(87) سبأ: 24.

(88) المصدر السابق ص: 374.

سابق، وكمال إعلان الرغبة بنشدان الحقيقة أنى كانت»[89]، وإذا كان هذا في موضوع العقائد فما بالك بغيره من مسائل الفروع؟

وتبعاً لذلك فقد أدرك العلماء أنهم مطالبون، بل كل مسلم ـ بأن يسلكوا الأدب الرفيع في إيصال الحقيقة إلى الآخرين، وأن يتجنبوا الأساليب المنفرة التي تقود عادة إلى ردة الفعل والعنف التزاماً بما ورد أيضاً من توجيه رباني حكيم في هذه الآية الكريمة ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾[90] وإذا كان هذا ما ينبغي أن تكون عليه أخلاق المسلم حتى مع خصوم دينه والمخالفين لعقيدته فما بالك مع إخوانه المؤمنين؟

وقد عقد إمام الحرمين فصلاً كاملاً في آداب الجدل حث فيه على الخشوع والتواضع والانقياد للحق والإقبال على المجادل والاستماع إليه وترك مقاطعته، وألا يُقَوِّله ما لم يَقُل، وأن يكون غرض المجادل التقرب إلى الله[91] وهي في مجموعها تلتقي مع قواعد الجدل وشروطه عند غيره من العلماء الذين حذروا من الجدل المذموم، وحثوا على الجدل المحمود لأهميته في إظهار الحق، ونفي الباطل لقوله ﷺ: «يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين»[92] وهي المعاني نفسها التي خص بها أبو الوليد الباجي الجدل، وعقد لها باباً طالب فيه من أراد الدخول في الجدل أن يدخل فيه «على جد واجتهاد، ويفرغ له قلبه، ويبذل له وسعه، لأن ذلك كله يعينه على إدراك ما يقصده، ويتوقر في جلوسه ولا ينزعج من مكانه... ولا يكثر الصياح حتى لا يشق على نفسه... ولا يخفى صوته جداً... ويقبل على خصمه، فإنه أحسن في الأدب، ويحسن الاستماع إلى كلامه... ولا يثق بقوته وضعف خصمه، فإن ذلك يفضي إلى الضعف

---

(89) المصدر السابق ص: 374.

(90) الأنعام: 108.

(91) انظر: الكافية في الجدل مصدر سابق، فصل في آداب الجدل ص: 529 وما بعدها.

(92) صحيح البخاري شهادات 5 وانظر: أيضاً باب التناوب في العلم، علم 27 وابن حنبل جـ 2/ 185، والدارمي مقدمة 34 وابن ماجه مقدمة 22 وقد ورد الحديث في باب شهادات العدول.

والانقطاع، ولا يداخله في نوبته، ويصبر له حتى يفرغ من كلامه... ويتجنب إظهار العجب من كلام خصمه والتشنيع عليه في جداله... ولا يتكلم على ما لم يقع له العلم به من جهته... ولا يناظر في حال الجوع والعطش، ولا في حال الخوف والغضب، ولا في حال يتغير فيها عن طبعه، ولا يتكلم في مجلس تأخذه فيه هيبة، ولا بحضرة من يزري بكلامه... ولا يناظر من لا ينصف من نفسه، ولا من عادته التسفه في الكلام، ولا من عادته التفظيع... فإن ظهر له من خصمه شيء من ذلك نهاه عنه بلطف ورفق، فإن اللطف في الأمور أنفع والرفق أنجع، فإن لم ينته عن ذلك أعرض عن كلامه، ولم يقابله في أفعاله، وإذا بان له الحق أذعن له، وانقاد إليه، فإن الغرض بالنظر إصابة الحق»[93]. وهذه الصفات التي أكد عليها الباجي كفيلة بالارتقاء بالجدل إلى أعلى مراتب الأدب وأسمى صفات الإيمان ولو تقيد بها علماء المسلمين لما وجد الخلاف بين المسلمين بالصورة التي تبدو لنا اليوم.

الجدل المذهبي:

قام الجدل في مراحله الأولى على حرية الفكر وجديته، وساعد على ازدهاره قبول علماء المسلمين مبدأ الحوار البناء والتفاهم الرشيد والتواصل الإنساني الملتزم لأدب الحوار مع الآخر، فكان بذلك سنداً قوياً لدعم الفكر الإسلامي وتطويره وسلاحاً حاداً في مواجهة الفلسفات المعادية للدين متجاوزاً بذلك التعصب المذهبي والجدل السفسطائي العقيم الذي ظهر على يد فلاسفة اليونان. ولم يحِدْ طيلة تلك المراحل المبكرة عن ضوابط المعرفة التي وضعها علماء المسلمين ولم تعصف به رياح التعصب المذهبي كما عصفت باليهودية والمسيحية والنِّحَل الأخرى من قبل وذلك بفضل ما أبداه المسلمون من حرص شديد على توجيه الجدل بما يخدم طبيعة البحث، ويقوي أواصر العلاقات، وفي هذه المعاني ورد «أن البيروني سأل ابن سينا الفيلسوف عن قضايا فأجاب عنها بأجوبة اعترض عنها البيروني ونعته بصفات تقلل من مكانته، فرد بالنيابة

(93) المنهاج في ترتيب الحجاج مصدر سابق ص: 9 ـ 10.

عنه تلميذه أبو سعيد أحمد بن علي المعصومي قائلاً: لو اخترت يا أبا ريحان لمخاطبة الحكيم ابن سينا غير تلك الألفاظ لكان أَلْيَقَ بالعقل والعلم، ولم يرتض البيهقي هو الآخر ما صدر عن البيروني من طعن وتجريح فقال: ليس الذم والتثريب والتهجين من دأب الحكماء المبرزين، بل تقرير الحق، ومن قرر الحق استغنى عن تهجين أهل الباطل»[94].

وذكر محمد بن سحنون أن والده دخل عليه وهو يؤلف كتاباً في تحريم النبيذ فقال له: يا بني إنك ترد على أهل العراق، ولهم لطافة أذهان وألسنة حداد فإياك أن يسبق قلمك ما تعتذر منه»[95] وهو الأسلوب نفسه الذي لجأ إليه الغزالي في حث معاصريه على السير على المنهج القويم الذي كان عليه السلف. . . من القصد الحسن والأساليب العلمية والخلق القويم[96].

ثم قيل إن الجدل بعد أن شهد تلك المراحل المشرقة من تاريخ الفكر الإسلامي، بدأ يتأثر بالمناخ السياسي شيئاً فشيئاً، ويحيد عن منهجه، وينحو منحىً جديداً لم يعهده من قبل، وترك طريقته المثلى في «صوغ المعاني وترتيب الحجج واستنباط البراهين لإظهار الحقيقة وتحقيق التواصل إلى مجادلة يقصد من ورائها[97] إفحام الغير وتعجيزه وتنقيصه بالقدح في كلامه ونسبته إلى القصور والجهل»[98]، وحتى اللغة وهي أداة تواصل تحولت إلى أشلاء ممزقة لم تعد أداة تواصل[99] فأدى ذلك إلى الاعتداء على الحريات وإهراق الدماء وتخريب البيوت. . . وطال ذلك حتى المستوى الكتابي فأدى إلى حرق الكثير من كنوز المعرفة وهي أكبر نقمة وقع فيها العالم الإسلامي بتنكره لنعمة العقل المتمثلة في حث القرآن الكريم الإنسان على الفهم والنظر والتبصر وتتبع آيات الله في كل

---

(94) المناظرات مصدر سابق ص: 12 بتصرف.
(95) الجدل المذهبي في الفكر الإسلامي مصدر سابق ص: 55.
(96) المصدر السابق ص: 191.
(97) الجدل المذهبي في الفكر الإسلامي مصدر سابق ص: 28.
(98) إحياء علوم الدين مصدر سابق جـ 3/ 117.
(99) الجدل المذهبي في الفكر الإسلامي مصدر سابق ص: 18.

مظهر من مظاهر الخليقة وأخذ العالم الإسلامي يتوغل في نفق التقليد والاقتصار على الرواية والاقتباس والشطحات الصوفية والخرافات بما يشبه الأساطير[100]، وقد وصف الدكتور عبد المجيد بن حمده الجدل في القرن الثالث الهجري فقال عنه في إفريقية: «إنه كان في حالة مد وجزر بخصوص الحرية والتضييق فكان تعددياً ثم أصبح أحادياً تعسفياً، ثم أحادياً معتدلاً فتعددياً متحرراً ثم عاد أحادياً عنيفاً»[101] وهو ما جعل «بعض العلماء يحتاطون للأمر ويتوجسون خيفة من أساليب المعارضة وينهون عنه ويوصدون بابه حماية للذريعة وقطعاً لأسباب الشر التي منها ما أصبح الجدل يورثه من الوحشة والعداوة وقد وصل الأمر ببعضهم إلى اعتباره من أشراط الساعة وارتفاع العلم»[102].

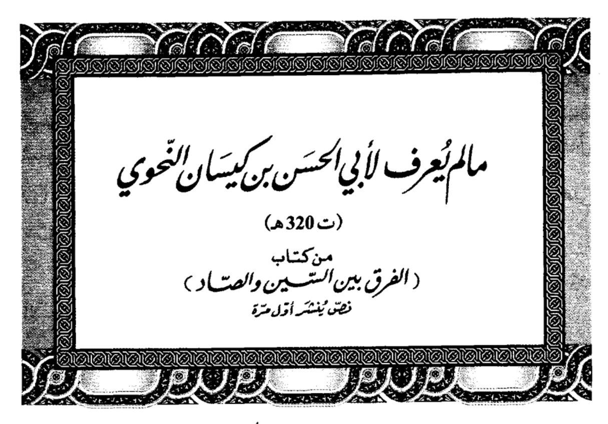
وأياً كان الأمر فإن المسؤولية لا تقع على الجدل وإن جاز القول بأنه كغيره من العلوم قد تمتد إليه الأيدي السوية وتتناوله بالإثراء العقول المتفتحة فتتحقق الأبعاد الفكرية المرجوة منه، وقد تتقاعس الأيدي وتتحجر العقول فتكون الانتكاسة، وهذا ما حدث بالنسبة للجدل فإن التعصب المذهبي قد حال دون فتح باب الجدل وهو شأن المقلدين جميعاً لا يسمحون بإصلاح تصوراتهم مهما كانت خاطئة.

---

(100) المصدر السابق ص: 68 و193 بتصرف.

(101) المصدر السابق: ص 150 بتصرف.

(102) المصدر السابق ص: 193.



مالم يُعرف لأبي الحسن بن كيسان النّحوي

(ت 320 هـ)

من كتاب

(الفرق بين السّين والصّاد)

نصّ يُنشر أوّل مرّة

الدكتور: زهير غازي زاهد

كلية الآداب - جامعة الفاتح

تقديم:

هذه قطعة سماها ناسخها: فوائد لخّصها من كتاب السين والصاد لابن كيسان كما ذكر في أولها. وهي مبتورة الآخر من مخطوطات (أحمد الثالث) بالأستانة رقمها 1096 في ضمن مجموع. وهي فريدة لا أخت لها. كانت صورة منها في خزانة الأستاذ هلال ناجي العامرة بالمخطوطات، أهداها لي متفضلاً، وأنا في غربتي العربية بطرابلس الغرب.

هذا الكتاب لم يذكره أحد ممن ترجم لابن كيسان من القدماء، كما لم يهتد إليه مَنْ كَتَبَ في ابن كيسان أو ألف فيه رسالة جامعية، ولم يذكره بروكلمان ولا سزكين في تاريخيهما، ولعل الأيام تظهر مخطوطة هذا الكتاب، أو تقع بيد باحث فينهد لتحقيقها وإخراجها.

أما خطها فمشرقي رديء فيه طمس كثير، فهي عسيرة القراءة وكثيراً ما توقفت عند كلمة أو عبارة، متأملاً أياماً لأهتدي إلى قراءتها أو إلى ما يوافق السياق من قراءتها حتى انتهيت إلى آخرها. وقوامها صفحتان في كل صفحة ثمانية وعشرون سطراً وفي كل سطر حوالي خمس عشرة كلمة.

نسختها وخرّجت شواهدها القرآنية والشعرية وقضاياها اللغوية على مصادرها وأصولها.

وبعد انتهائي منها وجدت من رد الفضل أن أهدي جهدي هذا إلى أخي الأستاذ المحقق الكبير هلال ناجي.

والله ولي التوفيق.

اسمه وأطراف من حياته:

هو أبو الحسن محمد بن أحمد بن إبراهيم بن كيسان النحوي. ذكر الخطيب البغدادي عن أبي القاسم عبد الواحد بن علي بن برهان أن كيسان ليس اسم جده إنما هو لقب أبيه[1].

أجمع مترجموه على أنه أخذ على شَيْخَيْ النحويين في القرن الثالث: أبي العباس المبرد رأس المذهب البصري، وأبي العباس ثعلب رأس المذهب الكوفي في النحو، ولم يرد ذكر عن نشأته الأولى. كان من تلامذته أبو جعفر النحاس المتوفى 337هـ صاحب كتاب إعراب القرآن ومعاني القرآن، والنحاس أخذ عن أبي إسحاق الزجاج تلميذ المبرد أيضاً[2]. وكذا من تلامذته أبو القاسم

(1) انظر تاريخ بغداد 1/ 335، معجم الأدباء 17/ 137.

(2) يبدو بهذا أنه أراد أن يبعد كيسان بن المعرف النحوي صاحب أبي عبيدة عن سلسلة نسبه، وإن كان يمكن أن يكون جده لعدم إفصاح مترجميه عن تفاصيل حياته إلا ما جاء من تلميح في فهرست النديم ص19 قال: «والكيسان الغدر اسم له وهي لغة سعدية وكان كيسان نحوياً مغفلاً، وكان أبو الحسن فاضلاً خلط المذهبين وأخذ عن الفريقين» [انظر ترجمة كيسان وأخباره في طبقات النحويين للزبيدي 179، شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف للعسكري 25، 83، 84، 103].

الزجّاجي المتوفى سنة 337هـ صاحب كتاب الجمل الذي قاربت شروحه المئة[3] وكلاهما مزج النحو الكوفي بالنحو البصري الذي هما أميل إليه، وذكر من تلامذته أيضاً أبو بكر الجعد محمد بن عثمان الشيباني، وكان من أفاضل الناس وأعلمهم[4].

كان ابن كيسان من الأذكياء البارعين في اللغة والنحو مما دفع العلماء إلى الإشادة بعلمه. قال فيه أبو بكر بن مجاهد: كان أبو الحسن بن كيسان أنحى من الشيخين، يعني المبرد وثعلبا[5]، لكن ياقوت وافق هذا القول إلا أنه قال: إنه كان إلى البصريين أميل. وهذا ما سنبيّنه في مذهبه النحوي.

كان ابن كيسان ملازماً شيخي عصره يستقي العلم منهما، ويحاول أن يبرز لدى كل منهما في حضوره. فهو يسأل المبرد عن مسائل فيجيبه فيعارضها بقول الكوفيين، فيقول بهذا: على من يقول كذا ويلزمه كذا فإذا رضي قال له: قد بقي عليك شيء لم تقله كذا؟ فقال له يوماً [أي المبرد] وقد لزم قولاً للكوفيين ولج فيه: أنت كما قال جرير:

أسلّيك عن زيد لتسلَيْ وقد رأى	بعينيك من زيد قذى غير بارح
إذا ذكرتْ زيداً ترقرق دمعها	بمذروفة العينين شوساء طامح
تبكّي على زيد ولم تر مثله	براء من الحمى صحيح الجوانح
فإن تقصدي فالقصد منك سجية	وإن تجمحي تلقي لجام الجوامح[6]

يبدو أنّ إلحاحه في أسئلته ومعارضة المبرد بقول الكوفيين أثارت المبرد، وكان ذا أسلوب في الجدل والمناظرة، وكأنه يؤنب أبا الحسن لإصراره على جدله. وهو مع شيخه ثعلب يفعل العكس يسأله فيعارضه بأقوال البصريين. يدل هذا على شغف ابن كيسان في أخذ العلم.

---

(3) انظر مقدمة إعراب القرآن للنحاس.

(4) الإيضاح في علل النحو للزجاجي 79.

(5) نزهة الألباء 309.

(6) السابق، معجم الأدباء 17/ 137. وابن مجاهد هو أحمد بن موسى شيخ القراء في بغداد وصاحب السبعة في القراءات توفي 324هـ. (انظر غاية النهاية في طبقات القراء لابن الجزري).

ولقد كان متواضعاً لا ينافس من يعتقد فيه المعرفة أفضل، فيعترف له بفضله أو أنه يعفّ عن الشيء؛ لأنه لا يناسب رغبته. حدّث أبو بكر مبرمان[7] قال: قصدت ابن كيسان لأقرأ عليه كتاب سيبويه فامتنع وقال: اذهب إلى أهله يعني الزجاج وابن السراج[8].

وحين قعد للدرس كان مجلسه عامراً بمختلف الدارسين، وكان يحسن العروض إلى جانب النحو واللغة، وكان كثير التأليف في مختلف موضوعات الدرس اللغوي.

قال ياقوت: قرأت بخط إبراهيم بن محمد بندار، قرأت بخط أبي جعفر السعال في آخر العروض: إلى هنا أملى عليّ ابن كيسان، وأنا كنت أستمليه، وفرغنا من العروض لخمسٍ بقين من شوّال سنة ثمان وتسعين ومئتين[9]. وذكر ياقوت أيضاً قولاً لأبي حيان التوحيدي: «ما رأيت مجلساً أكثر فائدة وأجمع لأصناف العلوم خاصة ما يتعلق بالتحف والطرف والنتف، من مجلس ابن كيسان، فإنه كان يبدأ بأخذ القرآن والقراءات، ثم بأحاديث الرسول ﷺ. فإذا قرئ خبر غريب أو لفظة شاذة أبان عنها، وتكلم عليها وسأل أصحابه عن معناها، وكان يُقرأ عليه مجالسات ثعلب في طرفي النهار، وقد اجتمع على باب مسجده مئة رأس من الدواب للرؤساء والكتاب والأشراف والأعيان، الذين قصدوه، وكان، مع ذلك، إقباله على صاحب المرقعة الممزقة والعباءة الخلق والطمر البالي كإقباله على صاحب القصب والوشي والديباج والدابة والمركب والحاشية والغاشية. ويوماً من الأيام جرى في مجلسه ما امتعض منه وأنكره وقضى منه عجباً، وأنشد في تلك الحالة من غرر الشعر والمقطعات الحسنة وغيرها ما ملأ السمع وحيّر الألباب حتى قال الصابي: هذا الرجل من الجن إلا

---

(7) القول والشعر في معجم الأدباء 17/ 137.

(8) مبرمان هو أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل العسكري. سمع المبرد وأخذ عن الزجاج توفي 345هـ. (طبقات النحويين للزبيدي 114).

(9) معجم الأدباء 7/ 139.

أنه في شكل إنسان. .»[10] وقال التوحيدي أيضاً: «كان على باب ابن كيسان مكتوب: ادخل وكلْ»[11].

يرسم لنا هذا القول:

1 ـ شخصية ابن كيسان العلمية وإقبال الناس على مختلف مراتبهم على مجلسه.

2 ـ تواضع ابن كيسان وعدم تفريقه بين من يحضر مجلسه.

3 ـ سعة علمه وحفظه.

4 ـ تاريخ وفاته الذي أكّده ياقوت الحموي.

إنّ مترجميه ذكروا تاريخين لوفاته: الأول حدده أبو بكر الزبيدي يوم الجمعة لثمان خلون من ذي الحجة سنة تسع وتسعين ومئتين[12]، وعلى ذلك الأنباري جعله في خلافة أبي الفضل جعفر المقتدر بالله بن المعتضد[13]، وكذا الخطيب البغدادي قائلاً: بلغني أنه مات في سنة تسع وتسعين ومئتين[14]، لكن ياقوتاً أكّد أنّ وفاته كانت في سنة 320هـ قائلاً بعد ذكره حكاية أبي حيان: «هكذا حكى أبو حيان، ولا أرى أبا حيان أدرك ابن كيسان. هذا إن صحت وفاته التي ذكرها الخطيب [أي 299هـ] ولا يكون الصابي أيضاً أدركه؛ لأن مولد الصابي في سنة ثلاث عشرة وثلاثمائة، والذي ذكره الخطيب لا شك سهو، فإني وجدت في تاريخ أبي غالب همّام بن الفضل بن المفضل المغربي أن ابن كيسان مات سنة عشرين وثلاثمائة»[15].

(10) المرجع السابق.

(11) الإمتاع والمؤانسة 3/ 6.

(12) طبقات الزبيدي 153.

(13) نزهة الألباء 235.

(14) تاريخ بغداد 1/ 335.

(15) معجم الأدباء 17/ 141. وانظر تاريخ الأدب العربي لبروكلمان 2/ 171.

جهوده العلمية:

لابن كيسان مصنفات كثيرة إلى جهوده في تدريسه وإملائه بمجلسه الذي كان عامراً بمختلف الدارسين، كما ذكرت، وقد ذكر له مترجموه مجموعة كتب لم يعرف لمعظمها سوى الذكر في العصر الحاضر، والقليل منها قد نشر، وتضمنت الكثير من أقواله كتب العلماء ومصنفاتهم، سواء من أخذ عنه أم من نقلها عمن أخذ عنه من تلامذته وغيرهم:

1 ـ كتاب تلقيب القوافي وتلقيب حركاتها ـ نشره وليم رايت عن مخطوطة ليدن (بروكلمان 2/ 171) وأعاد نشره الدكتور إبراهيم السامرائي في مجلة المستنصرية عدد 2/ 1961م.

2 ـ شرح الطوال (نزهة الألباء 235) معلقة امرئ القيس وطرفة ولبيد وعمرو ابن كلثوم والحارث بن حلزة. ونشر منها:

أ ـ شرح معلقة عمرو بن كلثوم. نشره شلوسنجر عن مخطوطة برلين (بروكلمان 1/ 70).

ب ـ شرح معلقة امرئ القيس. نشره وليم رايت (بروكلمان 1/ 70، 2/ 171).

3 ـ معاني القرآن ويعرف بالعشرات (الفهرست 37، معجم الأدباء 17/ 139).

4 ـ كتاب الوقف والابتداء (الفهرست 38، 89، معجم الأدباء 17/ 139).

5 ـ كتاب غريب الحديث. نحو أربعمائة ورقة (الفهرست 89، معجم الأدباء17/ 139).

6 ـ كتاب البرهان، معجم الأدباء 17/ 139.

7 ـ كتاب الحقائق، معجم الأدباء 17/ 139.

8 ـ كتاب المختار في علل النحو، ثلاث مجلدات (الفهرست 89، معجم الأدباء 17/ 139).

9 ـ كتاب المهذب، نزهة الألباء 235، معجم الأدباء 17/ 139.

10 ـ كتاب القراءات، معجم الأدباء 17/ 139.

11 ـ كتاب الهجاء والخط، معجم الأدباء 17/ 139.

12 ـ كتاب التصاريف، معجم الأدباء 17/ 139.

13 ـ كتاب المقصور والممدود، معجم الأدباء 17/ 139.

14 ـ كتاب الشاذاني في النحو، معجم الأدباء 17/ 139.

15 ـ كتاب المذكر والمؤنث، معجم الأدباء 17/ 139.

16 ـ كتاب مختصر في النحو، معجم الأدباء 17/ 139.

17 ـ كتاب حد الفاعل والمفعول، معجم الأدباء 17/ 139.

18 ـ كتاب المسائل على مذهب النحويين مما اختلف فيه البصريون والكوفيون (الفهرست 89 معجم الأدباء 17/ 139).

19 ـ كتاب الكافي في النحو (الفهرست 89).

20 ـ غلط أدب الكتاب، معجم الأدباء 17/ 139.

21 ـ كتاب اللامات، معجم الأدباء 17/ 139.

22 ـ كتاب مصابيح الكتاب، معجم الأدباء 17/ 139.

مذهبه في النحو والخلاف فيه:

لقد أجمع مترجموه على أنه كان بصرياً كوفياً يحفظ القولين ويعرف المذهبين: البصري والكوفي لأخذه عن المبرد شيخ البصريين في القرن الثالث، وثعلب شيخ الكوفيين في القرن نفسه، ولكن اختلف دارسوه في تحديد مذهبه في النحو. فأبو بكر الزبيدي عدّه جامعاً للقولين، لكن ميله كان إلى مذهب البصريين أكثر[16] ولكنه حين ترجم له وضعه مع أصحاب ثعلب في الطبقة

(16) طبقات النحويين واللغويين 153، وانظر ياقوت في معجم الأدباء 17/ 137.

السادسة، من طبقات الكوفيين[17] ووضع أبا بكر بن شقير المتوفى 317هـ، وابن الخياط في ضمن طبقات البصريين أصحاب المبرد ـ الطبقة التاسعة[18] ـ ووضع الزجاجي في الطبقة العاشرة في ضمن أصحاب الزجاج.

وأما السيرافي فقد سلكه في النحويين البصريين، فهو عنده بصري المذهب، وإن كان يخلط المذهبين، وإليه آلت الرئاسة في النحو البصري[19]. ومنهم من قال: إنه كان قيماً بمعرفة مذهب البصريين والكوفيين ولا يزيد[20]، ثم يذكر قول ابن مجاهد: أن ابن كيسان كان أنحىٰ من الشيخين، يعني المبرد وثعلباً.

أما أبو القاسم الزجاجي، وهو أحد تلامذته، فقد عدّه علماً في علم الكوفيين، ثم أخذ عن البصريين فجمع بين العلمين[21].

وأما الدارسون المحدثون فقد اختلفوا أيضاً في مذهبه النحوي، فمنهم من عده رأس مدرسة جديدة، سماها مدرسة بغداد، فمذهبه انتخابي لم يكن لدى من كان قبله[22]. ومنهم من سلكه مع البصريين نظراً إلى منهجه في القياس ومعالجة قضايا النحو ومسائله، على الرغم من ذهابه إلى أنه جمع القولين وحفظ المذهبين، وكذا فعل بروكلمان في وضعه مع البصريين في ترجمته[23].

من هذه الأقوال المختلفة نجد أنفسنا إزاء منهج جديدة نشأ في بغداد في نهاية القرن الثالث، اتسع لآراء المذهبين الشائعين في النحو: مذهب البصريين

---

(17) (18) طبقات الزبيدي 75/ 153.

(19) أخبار النحويين البصريين 108.

(20) انظر نزهة الألباء 235 وكذا جاء في فهرست النديم 89.

(21) انظر الإيضاح في علل النحو 79، وقد ذكر معه ابن شقير وابن الخياط على أنهم قدوة أعلام في علم الكوفيين ثم درسوا علم البصريين بعد ذلك فجمعوا بين العلمين. وانظر أيضاً نزهة الألباء 315، إنباه الرواة للقفطي 1/ 34.

(22) انظر المدارس النحوية ـ د. شوقي ضيف 248.

(23) الدرس النحوي في بغداد للمخزومي 138 وانظر تاريخ الأدب العربي لبروكلمان 2/ 171.

الذي كان قد مثله المبرد المعتمد على التشدد في القياس، والميل إلى التعليل المنطقي، ومذهب الكوفيين، الذي كان على رأسه ثعلب، والمعتمد على التوسع في القياس والتعليل اللغوي. هذا المنهج دفع بجملة من الدارسين إلى أن يروه مدرسة ثالثة سموها المدرسة البغدادية. والحقّ أن ذلك يستدعي إلى النظر والتأمل للخروج بنتيجة تضع هذا المنهج الجديد في موضعه من تاريخ النحو العربي وتطوره.

إن أقرب الآراء التي مر ذكرها رأي ياقوت الحموي؛ إذ قال: كان يعرف المذهبين، إلا أنه كان إلى البصريين أميل[24]، وهو رأي الدكتور مهدي المخزومي من المحدثين إذ قال: وأكبر الظن أن الدارسين الذين جعلوا ابن كيسان فيمن خلط المذهبين لم ينظروا إلى خصائص طريقته، وإنما نظروا إلى أنه كان مُلمّاً بآراء البصريين والكوفيين بتلمذته لثعلب والمبرد، ووقوف الدارس على آراء مدرسة بعينها لا يعني أنه من رجالها ما لم يكن آخذاً بأسلوبها في تناول الموضوعات بالدرس. ولا أرى ابن كيسان إلا بصرياً، لأنه كان ينزع إلى البصريين بعنايته بالعلل، ومزج كلامه بالمنطق، وتلك سمة من أبرز سمات مذهب البصريين في الدرس النحوي»[25].

إن هذا الذي ذهب إليه ياقوت والمخزومي هو ما كان من سمات ابن كيسان في نحوه، لكني أذهب إلى شيء من هذا مع تعديل في فكرة المذاهب النحوية بعد القرن الثالث؛ إذ لم يَعُدْ كبار النحويين من يتعصب لمذهب لا يتعداه كما كانوا في بحر القرن الثالث، إنما كان ابن كيسان وابن شقير وابن الخياط وأبو جعفر النحاس وغيرهم، كانوا على منهج جديد سميته المنهج الجامع[26]، التقى فيه البصريون والكوفيون، ولكن كل على قدر اطلاعه

(24) معجم الأدباء 17/ 138.

(25) الدرس النحوي في بغداد 144.

(26) انظر بحثنا: «أبو جعفر النحاس ومنهجه في النحو». منشور في مجلة كلية الآداب بجامعة البصرة العدد 18 سنة 1981.

واستيعابه للأقوال، أما اتساع القياس وتفريع العلل في القرن الرابع وما بعده؛ فلأنّ قواعد النحو قد تم وضعها ومجال السماع تحدّد في الشعر والنثر، فما ظل للنحويين إلا باب القياس وتفريع العلل في نحوهم. أو في شروحهم للكتب والمقدمات، ثم الأراجيز والألفيات؛ بعد ذلك أذكر ثلاثة مواقف لابن كيسان ربما تلقي الضوء على ما ذكرته:

1 ـ قصد أبو بكر مبرمان ابن كيسان ليقرأ عليه كتاب سيبويه فامتنع وقال له: اذهب إلى أهله، يعني الزجاج وابن السراج. وكان أبو بكر بن الأنباري يتعصب عليه ويقول: خلط المذهبين فلم يضبط منهما شيئاً، وكان يفضل الزجاج عليه[27]. فالزجاج تلميذ المبرد وخليفته في مجلسه وإقرائه الكتاب، فهو استمرار لمذهب المبرد البصري وهو، وإن كان زميلاً لابن كيسان في الدرس على المبرد وكذا ثعلب، غير أن الزجاج انغمس في مذهب المبرد النحوي، وابن كيسان أخذ علمه عن ثعلب أولاً، ثم أخذ علم البصريين عن المبرد، وكان مستوعباً ذكياً لم يرد أن يتعصب لمذهب، إنما أراد أن يشتق له منهجاً من المذهبين؛ لذلك وصفه أبو بكر بن الأنباري المتشبع بآراء الكوفيين، وصفه بقوله: «خلط المذهبين فلم يضبط منهما شيئاً» فهذا المنهج كان جديداً في عصره، وهو صار سمة المنهج النحوي بعده في الغالب؛ إذ ضعف النحو الكوفي، واتخذ النحو سبيل التعقيد والتضخيم في جمع الآراء والأقيسة والعلل والوجوه.

ب ـ الموقف الآخر ما ذكره أبو الطيب اللغوي قال: «كان ابن كيسان يسأل المبرد عن مسائل فيجيبه فيعارضها بقول الكوفيين، فيقول في هذا، على من يقوله كذا ويلزمه كذا، فإذا رضي قال له: قد بقي عليك شيء لم لا يقوله كذا؟ فقال له يوماً ولقد لزم قولاً للكوفيين ولج فيه: أنت كما قال جرير . . .[28].

(27) معجم الأدباء 17/ 138.

(28) لقد مر ذكر هذا القول والشعر.

هذا القول يعني أن ابن كيسان يأتي مجلس المبرد متلقياً ومناظراً حيناً بقول الكوفيين، لكن المبرد كان يحاول أن يقنعه بقوة بيانه ومنطقه وحججه، كما أقنع قبله الزجاج وأماله إلى مجلسه، بعدما كان في عداد أصحاب ثعلب، علماً أن ابن كيسان كان في عصر تسلل المنطق وعلله وحججه إلى مجالس النحويين، وأفاد هو منه في حدوده وغيرها، كحده الاسم على سبيل التمثيل كما حدّه المناطقة إذ قالوا: «الاسم صوت موضوع دال باتفاق على معنى غير مقرون بزمان» ثم علّق الزجاجي قائلاً: «وليس هذا من ألفاظ النحويين، ولا أوضاعهم، وإنما هو من كلام المنطقيين، وإن كان قد تعلق به جماعة من النحويين. وهو صحيح على أوضاع المنطقيين ومذهبهم؛ لأن غرضهم غير غرضنا ومغزاهم غير مغزانا...»[29]. هذا حد ابن كيسان الاسم في كتابه «المختار في علل النحو»[30] وهو في ثلاث مجلدات كما مر ذكره في مصنفاته. وحدّه الاسم بهذا نقل عن الزجاج كما ذكر ابن فارس[31].

ج ـ يكون له حوار مع ثعلب ويخاطبه ثعلب وكأنه بصري يناظره.

روى ابن كيسان قال: «قال لي أبو العباس [ثعلب] كيف تقول: مررت برجلٍ قائمٍ أبوه؟ فأجبته بخفض «قائم» ورفع الإب، فقال لي: بأي شيء ترفعه؟ فقلت: بـ«قائم» فقال: أوليس هو عندكم اسماً وتعيبوننا بتسميته فعلاً دائماً؟ فقلت: لفظه لفظ الأسماء، وإذا وقع موقع الفعل المضارع وأدى معناه عمل عمله؛ لأنه قد يعمل عمل الفعل ما ليس بفعل إذا ضارعه، فقال: فكيف تقول: مررت برجل أبوه قائم، فأجبته برفعهما جميعاً فقال لي: (فهل تجيز أن تقول: مررت برجلٍ أبوه قائم، فترفع به مؤخراً، كما رفعت به مقدماً؟) قلت: ذلك غير جائز عند أحد، قال: ولِمَ؟ قلت: لأنه اسم جرى مجرى الفعل، وإذا تقدم عَمِل عَمَلَ الفعل، لكن فيه ضمير ولم يكن فيه ضمير، فإذا تأخر كان بمنزلة الفعل

---

(29) الإيضاح في علل النحو 48، 50.

(30) الصاحبي 51.

(31) نفسه.

المؤخر، فلزمه أن يقع فيه ضمير من الاسم المتقدم يرتفع به كما يكون ذلك في الفعل إذا تأخر، فلما كان الفعل لو ظهر هنا لم يرتفع ما قبله كان الجاري مجراه أضعف في العمل، وأحرى أن لا يعمل فيما قبله، فقال لي: فاجعل الاسم مرفوعاً بالابتداء وما بعده خبره على مذهبكم: لأن خبر المبتدأ عندكم يكون مخفوضاً ومنصوباً كما تقولون: زيد في الدار وزيد أمامك، قلت: ذلك غير جائز؛ لأن خبر الابتداء إذا كان هو المبتدأ بعينه لم يكن إلا مرفوعاً كقولنا: زيد منطلق وعبد اللّه قائم، وما أشبه ذلك، وكذلك إذا قلنا: مررت برجل أبوه قائم، فالقائم هو الأب في المعنى فلا يجوز أن يختلف إعرابهما. . .

قال أبو الحسن: فحدثت أبا العباس المبرد بما جرى بيننا فقال: هذا شيء كان خطر لي فخالفت نية النحويين: لأنهم زعموا أنه مما أتى به امرؤ القيس ضرورة، ثم رأيته بعد ذلك قد أملاه»[32].

لاحظنا في هذا المجلس أن ثعلباً يخاطبه وكأنه بصري، ثم لا يوافقه في النهاية على التقدير في الشاهد، ويخبر ابن كيسان المبرد ما كان بينه وبين ثعلب من المناظرة فيوافقه، ويملي ما توصل إليه من خاطر بعد ذلك، ومع ذلك كان يقرأ عليه مجالسات ثعلب آخر النهار كما روي في ترجمته[33].

بهذه المواقف، ومما روي لابن كيسان من أقوال توافق البصريين وتوافق الكوفيين، يكون لدى الدارس رأي أن هذا منهج جديد ظهر لدى من درس على شيخي المذهبين وجمع بين أقوالهما سميته المنهج الجامع. هذا المنهج شاع بعد القرن الثالث للهجرة لدى النحويين. وبانحسار المذهب الكوفي وبقاء أهم النحويين فيه: الكسائي والفراء وهشام الضرير وثعلب، ظلت هذه الأقوال يرددها النحويون إزاء أقوال البصريين الأوائل، وغلب على النحويين بعد القرن الثالث والرابع أنهم أصبحوا مدرسي نحو أو شُرّاحاً للمتون توسعوا في الأقيسة، وفرعوا العلل؛ مما أدى إلى تضخم المصنفات والشروح التي تملؤها العلل، وتعدد الوجوه الإعرابية والتعليلات المنطقية، مما دفع بابن وضاء القرطبي إلى

---

(32) (33) تذكرة النحاة لأبي حيان 149، 150.

ثورته على النحو ودعوته للعودة به إلى منابعه الأولى، بإسقاط الأقيسة المنطقية وتفريع العلل إلى ثوانٍ وثوالث وإسقاط فكرة العامل.

النص المحقق

بسم الله الرحمن الرحيم. وصلى الله على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه وسلم سلاماً.

هذه فوائد لخصتها من كتاب الفرق بين السين والصاد لابن كيسان والله المستعان.

إنما سميت الهمزة في أصرّ وأسر ألفاً مجازاً، إذ لا صورة للهمزة فرسمت بصورة الألف[34]. وعن الخليل[35] أنه رسم لها صورة عين، ومن هناك جُعِلتْ علامة الهمزة عيناً صغيرة من غير تعقيف.

وذكر السين والصاد مرتباً على حروف المعجم.

الباء: بسط، هو في القرآن كثير وكله بالسين تلاوة و[رسماً][36] إلا في سورة البقرة: (ويبسط)[37] فروي عن الكسائي وأبي بكر بالصاد[38] وعن بعضهم

---

(34) جاء في مقدمة لسان العرب لابن منظور 1/ 4 قول أبي زيد الأنصاري المتوفى 214هـ: «أهل الحجاز وهذيل وأهل مكة والمدينة لا ينبرون. . . وأهل الحجاز إذا اضطروا نبروا» والنبر هو همز الحرف كما ذكر ابن منظور أيضاً وكذا قال الفراء في قراءة قوله تعالى ﴿تَأْكُلُ مِنسَأَتَهُ﴾ همزها عاصم والأعمش ولم يهمزها أهل الحجاز والحسن ولعلهم أرادوا لغة قريش فإنهم يتركون الهمز» [معاني الفرّاء 2/ 356]. وذكر ابن جني في سر صناعة الإعراب 1/ 46: «اعلم أن الألف التي في أول حروف المعجم هي صورة الهمزة وإنما كتبت الهمزة واواً مرة وياء أخرى على مذهب أهل الحجاز في التخفيف ولو أريد تحقيقها البتة لوجب أن تكتب ألفاً على كل حال» والألف في أصل الخط النبطي الذي اشتق منه الخط العربي هي رمز الهمزة.

[انظر تفصيل ذلك في «مناهج تحقيق التراث للدكتور رمضان عبد التواب ص190. .].

(35) الخليل بن أحمد الفراهيدي المتوفى 175هـ أراد أن يجعل الخط يطابق نطق العربية الفصيحة، فوضع رمز الهمزة ورموز حركات الإعراب والشدة وغيرها، فجعل رمز الهمزة رأس عين، كأنه اقتطع رأس العين، كما جاء في «المحكم في نقط المصاحف للداني ص147» وقد وجد هذا الرمز حاملاً له، فالألف هي الحامل في رأس، وسأل، والياء في بئر وفئة، والواو في يؤمن ويؤدي. أما إذا وقعت الهمزة متطرفة بعد ألف مد فهي دون حامل مثل سماء وكساء.

(36) الكلمة مطموسة في الأصل واجتهدت في قراءتها هكذا لتوافق السياق.

(37) سورة البقرة، الآية: 254، قراءة أبي عمرو وحمزة بخلاف عن خلاد (يبسط) هنا و(بسطة) في الأعراف آية 69 والباقون بالصاد فيهما [تيسير الداني 81] وجاء في «إعراب القرآن للنحاس 1/ 276» إن شئت قلبت السين صاداً لأن بعدها طاءً.

قرأ كلمات في القرآن بالسين والصاد كـ(مبصوطتان)[39] و(صلطان)[40] وغيره وهو سائغ في العربية. وعن سيبويه والخليل هي لغة قوم من العرب[41]، وسببه: أن السين مستفلة والصاد مستعلية متنافران، فكان إخراج الصاد أسهل على اللسان عقيب الطاء، والسين عقبها. والبسط: الاتساع.

بسر: معناه عبس مِنْ همّ. وعن الخليل: عبّاس الوجه: غضبان، فإنْ بدت أسنانه فكالح[42]، وإذا اهتم وقطّب كذلك قلت: بسر[43]، وهو معنى قوله تعالى: ﴿ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ﴾[44] و﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ﴾[45].

وقول الكميت:

فيوسعها الباسرون اقتضابا[46]

أي القاهرون. ابتسر الفحل الناقة: قهرها على نفسها.

وبالصاد: النظر. والبصيرة: العلم. شُبّه لعلمه بالشيء بالناظر إليه بعينه.

بِرْس: لم يقع في القرآن وهو القطن. وبالصاد: البَرَصُ المعروف[47].

والْبَخْسُ: النقص، ولم يقع بالصاد في القرآن، ومعناه أدخلت يدك في الشيء.

بخصت عينه: أي أدخلتَ يدك فيها[48].

---

(38) الكشف عن وجوه القراءات لمكي 1/ 302، النشر 2/ 28.

(39) سورة المائدة، الآية: 64.

(40) وردت الكلمة في سور كثيرة. الحجر: 42، النحل: 99، الصافات: 156، الأعراف: 70.

(41) انظر الكتاب 4/ 479، 480.

(42) انظر تاج العروس (عبس).

(43) السابق (بسر).

(44) سورة المدثر، الآية: 22.

(45) سورة القيامة، الآية: 24.

(46) أخل به ديوان الكميت المطبوع.

(47) البَرَص: بياض يظهر في ظاهر البدن لفساد المزاج. (القاموس المحيط برص).

(48) البَخْسُ: النقص وفقء العين بالإصبع وغيرها (القاموس المحيط (بخس)).

بَسَق: بَسَقتْ النخلة: طالت، وبالصاد في غير القرآن معروف[49].

ويقال بالسين والزاي.

الحاء:

الحِرْصُ بالصاد: شدة شهوة الشيء. حَرَصَ يحرص فهو حارص. والكل في القرآن.

والحارصة: شجة تشق جلدة الرأس قليلاً كما يحرص القصار الثوب.

وبالسن، الحُرّاس: الذين يصونون الشيء من اللِّصصَة[50]، وقوله تعالى: ﴿مُلِئَتۡ حَرَسًا﴾[51] يحتمل كونه اسم جمع كغايب وغَيَب، وأن يكون مصدراً وُصِفَ به، كرجلٍ عَدْلٍ.

وقد ذكرهما امرؤ القيس فقال:

تجاوزت أحراساً إليها ومعشراً عليّ حِراصاً لو يسرّون مقتلي[52]

فأحراس: جمع حارس، وحِراص: جمع حريص.

والحَرْسُ: وقت من الدهر. أنشد الخليل[53]:

إنا وجدنا في كتاب خلت له دهور لاح في طرسه

---

(49) ما يلفظ من الفم من ماء والبُساق كغراب وكذا البساق والبزاق (القاموس، اللسان (بصق)).

(50) اللص: السارق وجمعه: لُصوص ولِصَصَة. (اللسان: لصص).

(51) سورة الجن، الآية: 8.

(52) ديوان امرئ القيس ص13 وفيه: «... أحراساً وأهوال معشر على حراصٍ...».

(53) الخليل بن أحمد الفراهيدي عالم العربية الذي نضج النحو على يديه، وواضع على العروض، وواضع أول معجم في العربية. كان سيبويه تلميذه المخلص، إذ نقل علمه في «الكتاب» الذي عزي إليه. توفي سنة 175هـ [انظر: طبقات النحويين واللغويين للزبيدي ص30 المدار النحوية لفيف ص30].

الأبيات هذه لصالح بن عبد القدوس وهو من شعراء العصر العباسي كان يكثر من شعر الحكمة والأمثال. وُصِفَ شعره أنه في مستوى واحد من الجودة. كان شاعر فكرة. قتل بتهمة الزندقة التي كانت تهمة ذلك العصر، وربما ظلت آثارها في عصرنا هذا قتل سنة 160هـ أيام المهدي.

[انظر الأبيات في ديوانه 141، 142 تحقيق عبد الله الخطيب، وانظر أيضاً البيان والتبيين للجاحظ، تح. هارون 1/ 120 ونهاية الأرب للنويري 3/ 82، والأعلام للزركلي 3/ 192.

أتـقـنـه الـكـاتـب واختـاره   مـن سـائـر الأمـثـال فـي حـدسـه
مـا تـبـلـغ الأعـداء مـن جـاهـل   مـا يـبـلـغ الـجـاهـل مـن نـفـسـه
والـشـيـخ لا يـتـرك أخـلاقـه   حـتـى يـوارى فـي ثـرى رمـسـه

حَصْر: وهو المنع والحبس.

وحَصُور: لا يأتي النساء، وهو الذي لا ينفق على الندامى[54]. وحَصْراً: حَبْساً. والحَصير: يجلس عليه، سُمّي بذلك لدخول بعضه في بعض. وحصير الأرض: وجهها[55].

وبالسين: الإعياء. والدابة حسير ومحسورة إذا أعيت من طول المشي. ومنه قوله تعالى: ﴿وَهُوَ حَسِيرٌ﴾[56] والحسرة: الندامة[57] والمستحسرون لا يعتبرون[58]. ويجمع حسير على حَسْرَى.

حَسَن: معروف. وبالصاد: الامتناع ومنه الحِصْن، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَآ أُحْصِنَّ﴾[59] أي أسلمن؛ لأنها تمتنع بالإسلام عن فعل الفواحش.

حَصَب: هو الحطب، ﴿حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾[60] أي حطبها[61]. ولا يسمّى بذلك إلا ما ألقي في الوقود من حطب إذا رميت. والحصب ما يُرْمىٰ، والحاصب: الذي يرمي. الحصباء: الحصى الصغار.

وبالسين منه: الحساب وهو العدد. والحُسبان[62]: العذاب أي يرسل عليها عذاب حسابها وهو ما أجرمت، وكَسَبَتَ. حَسَبَ يحسُبُ حُسباناً في العدد[63]. وفي الظن حَسِبتَ تحسَبُ، وقد يرد بهما.

---

(54) انظر اللسان (حصر) وعن ابن الأعرابي هو الذي لا يشتهي النساء ولا يقربهنّ.
(55) والحصير: وجه الأرض والجمع أحصرة وحُصُر (اللسان ـ حصر).
(56) سورة الملك، الآية: 4.
(57) (58) الكلمتان في الأصل غير واضحتين وقد رسمتهما كذا.
(59) سورة النساء، الآية: 25.
(60) سورة الأنبياء، الآية: 98.
(61) انظر اللسان (حصب).
(62) (63) الحُسبان: العذاب والحسبان: الحساب (الصحاح ـ حسب).

والحسم: القطع. ﴿حُسُومًا﴾[64] أي مشؤومات فلأنها حسمتهم فلم تبق منهم أحداً، وبه سمّي السيف.

وحصحص الحق: ظهر. قيل: هو من الحِصّة أي بانت حِصّتُهُ من حِصّة الباطل[65]. والمحيص: المعتدل.

الخاء:

الخصف، اللَّزق ﴿يَخْصِفَانِ﴾[66] يلزقان. وخَصَفْتُ النعلَ: رقعته. والمُخْصَف: ما يُثْقَبُ.

وبالسين: سوخ الأرض وما عليها، ومنه: خسف القمر: صار بمنزلة الغابر.

والخِرْصُ[67] الظن والتخمين[68] وهو الكذب أيضاً. ﴿قُتِلَ ٱلْخَرَّٰصُونَ﴾[69] الكذابون. وهو الحرز [70] ومنه خَرْصٌ النخل. والخُرْصُ تعلق في الاذن.

وبالسين: ذهاب الكلام، وكتيبة خرساء: لا صوت لها يسمع. ولم يرد في القرآن. والخَسْءُ: البُعْدُ.

الراء:

الرصّ: رصَّ البنيان أي ضمّ بعضه إلى بعض.

وبالسين: بئر كانت لبقية من ثمود. وكل بئر غير مطوية[71] فهي رس.

---

(64) سورة الحاقة، الآية: 7.

(65) الحِصّة: النصيب (الصحاح ـ حصص).

(66) سورة الأعراف، الآية: 22.

(67) (68) الكلمتان مطموستان في الأصل واجتهدت في قراءتهما.

(69) سورة الذاريات، الآية: 10.

(70) الخَرْص: أي حَزْر ما على النخل من الرطب ثمراً. وقد خَرَصْتُ النخل والاسم بكسر الخاء. والخِرْص ـ بضم الخاء وكسرها: الحلقة من الذهب والفضة وهي حلقة القرط والجمع خُرصان. (الصحاح ـ خرص، القاموس المحيط ـ خرص).

(71) في الصحاح (رس): الرسّ: البئر المطوية بالحجارة. وهي بئر كانت لبقية من ثمود وقوله عز وجل: ﴿وَأَصْحَٰبَ ٱلرَّسِّ﴾ [الفرقان: 38] يروى أنهم كذبوا نبيهم ورسوه في بئر أي دسوه فيها حتى مات. والكلمة من الأضداد وجاء في معاني القرآن للنحاس 5/7، كما ذكر ابن كيسان في معناها اللغوي.

قال[72]:

تنابلة يحفرون الرِّساسا

أي آبار المعادن. والتنابلة: جمع تنبال وهو القصير. وقيل: قَتَل أصحاب الرس[73] نبيهم ورسوه في بئر أي دسوه فيها. والرسيس: ما ثبت ولزم مكانه.

الرصد: هو الحَرَسُ.

التربّص: الانتظار.

الدال:

دسر. الدُسُر: مسامير ألواح السفينة واحدها دسار، دسره بالرمح: طَعَنَهُ بشدة.

والدرس: الكتابة للحفظ. ودَرَسَ الربعُ دروساً: ذهبت أعلامه.

والدّرْسُ: ثوب خلق.

النون:

نكص بالصاد: رجع، وهو كثير في القرآن.

وبالسين: القلْبُ ﴿نُكِسُواْ عَلَىٰ رُءُوسِهِمْ﴾[74] انقطعت حجتهم فهم كمن انقلب و﴿نُنَكِّسْهُ فِى ٱلْخَلْقِ﴾[75] نبدّل قوته ضعفاً، وعن الأخفش[76] لا تكاد العرب[77] تقول: نكّس بالتشديد إلا فيما يقلب ليجعل رأسه أسفل.

نصير: هو عون المظلوم وهو كثير.

---

(72) الشاهد للنابغة الجعدي. انظر ديوانه ص10 وصدره «سبقت إلى فَرَطٍ ناهلٍ». والشاعر من جعدة بن كعب بن ربيعة. ورد على الرسول ﷺ ومدحه وورد على ابن الزبير في مكة فأكرمه قبل القضاء على ثورته سنة 73هـ. وهو من المعمرين واختلف في سنة وفاته كما اختلف في اسمه. [انظر الشعر والشعراء لابن قتيبة 1/ 208 تاريخ الأدب العربي لبلاشير 564، الأعلام 5/ 207.

(73) انظر تفسير القرطبي 3/ 32 فيه أقوال مختلفة في أصحاب الرس وكذا في الصحاح (رسس).

(74) سورة الأنبياء، الآية: 65.

(75) سورة يس، الآية: 68.

(76) (77) الكلمتان مطموستان في الأصل فقرأتهما بما يوافق السياق.

وقوله تعالى: ﴿وَلَاتَ حِينَ مَنَاصٍ﴾[78] أي ليس حين فرار ولا مَنْجَى.

من ناص ينوص: تأخر. وبالسين: صنم قوم نوح[79].

الصاد:

الإصرار: بالصاد الدوام، والصِرّ: برد شديد. وصرّ: صوّت. ويقال: صرّ الحديد يَصِرّ صريراً والباب، وكل صوت يدوم فهو صرير، فإن كان فيه ترجيع قيل: صَرْصَرَ يُصَرْصِر صرصرةً. والصرورة: من لم يحجّ لدوامه على ترك الحجّ.

وصرة الدراهم لثباتها فيها.

والصَرّةُ: صيحة عظيمة من الصرير الصوت الدائم الممتد.

وبالسين: ما يخفىٰ ـ والسرور: الفرح.

صِبْغ: هو تغيير الثياب ﴿وَصِبْغٍ لِّلْآكِلِينَ﴾[80] الزيت لأنه يصبغ الطعام. ومنه ﴿صِبْغَةَ ٱللَّهِ﴾[81] وكان النصارى يصبغون أولادهم في ماء لهم فقيل لهم: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً﴾[82].

وبالسين: طول الشيء ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ﴾[83] كثّرها ﴿أَنِ ٱعْمَلْ سَٰبِغَٰتٍ﴾[84] دروع طوال.

صَرْح: كل بناء عالٍ. والصُّراح: الخالص من كل شيء. وقد شبّه البناء العالي لارتفاعه عن أمثاله.

---

(78) سورة ص، الآية: 3.

(79) جاء في تفسير القرطبي للآية 23 من سورة نوح ﴿وَقَالُوا۟ لَا تَذَرُنَّ ءَالِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا﴾ قال ابن عباس وغيره: هي أصنام وصور كان قوم نوح يعبدونها ثم عبدتها العرب. فالمقصود بالنص (نسراً) بالسين صنم قوم نوح.

(80) سورة المؤمنون، الآية: 20.

(81) (82) سورة البقرة، الآية: 138.

(83) سورة لقمان، الآية: 20.

(84) سورة سبأ، الآية: 11.

وبالسين: الإرسال. قال تعالى: ﴿وَحِينَ تَسْرَحُونَ﴾(85) من تسريح الغنم للرعي. والصورة: صورة الشيء والشكل يصور. وقوله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ﴾(86) هو جمع صورة.

المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم**.
- أخبار النحويين البصريين ـ السيرافي. تحقيق كرنكو ـ بيروت.
- **إعراب القرآن** ـ أبو جعفر النحاس ـ تح. د. زهير غازي زاهد ـ عالم الكتب، بيروت 1988.
- **الإعلام** ـ خير الدين الزركلي ـ 1954 ـ 1959م.
- **الإمتاع والموانسة** ـ أبو حيان التوحيدي، صححه وضبطه أحمد أمين وأحمد الزين ـ المكتبة العصرية ـ بيروت.
- **إنباه الرواة على أنباه النحاة** ـ القفطي ـ تح. أبو الفضل إبراهيم ـ دار الكتب المصرية 1950.
- **الإيضاح في علل النحو**، لأبي القاسم الزجاجي ـ تح. د. مازن المبارك ـ دار النفائس ط5، بيروت.
- **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة** ـ السيوطي ـ مطبعة السعادة 1326هـ.
- **البيان والتبيين** ـ الجاحظ، تح. عبد السلام هارون ـ القاهرة 1948 ـ 1950م.
- **تاج العروس** ـ الزبيدي ـ القاهرة 1306هـ.
- **تاريخ الأدب العربي** ـ كارل بروكلمان ـ تعريب عبد الحليم النجار ط4 ـ دار المعارف بمصر.
- **تاريخ الأدب العربي** ـ بلاشير ـ ترجمة د. إبراهيم الكيلاني. دار الفكر ط2، 1984م دمشق.
- **تاريخ بغداد**، الخطيب البغدادي، مكتبة الخانجي، دار الفكر ـ القاهرة.

(85) سورة النحل، الآية: 6.

(86) سورة الكهف، الآية: 99، وانظر: تاج العروس (صور).

- **تذكرة النحاة**، لأبي حيان الأندلسي، تح. د. عفيف عبد الرحمن. مؤسسة الرسالة ـ بيروت.
- **تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن)** لأبي عبد الله القرطبي ـ تح. أحمد عبد العليم نشر دار الكتاب العربي.
- **التيسير في القراءات السبع** ـ لأبي عمرو الداني. عني بتصحيحه برزل ـ إستانبول 1930.
- **الدرس النحوي في بغداد** ـ د. مهدي المخزومي. دار الرائد العربي ـ ط2 بيروت 1987.
- **ديوان امرئ القيس** ـ تح. أبو الفضل إبراهيم ـ دار المعارف بمصر.
- **ديوان صالح بن عبد القدوس** ـ تح. عبد الله الخطيب.
- **ديوان النابغة الجعدي** ـ جمع وتحقيق د. واضح الصمد ـ دار صادر ـ بيروت 1988.
- **سر صناعة الإعراب** ـ ابن جني ـ تح. الأستاذ مصطفى السقا وآخرين ـ القاهرة 1954م
- **الصاحبي** ـ أحمد بن فارس ـ ط عيسى البابي الحلبي ـ القاهرة 1977.
- **الصحاح** ـ الجوهري ـ تح. أحمد عبد الغفور العطار ـ القاهرة 1956.
- **طبقات النحويين واللغويين** ـ أبو بكر الزبيدي ـ تح. أبو الفضل إبراهيم ـ دار المعارف بمصر 1973.
- **غاية النهاية في طبقات القراء** ـ ابن الجزري ـ نشر برجستراسر. مطبعة السعادة 1352هـ.
- **الفهرست** ـ لأبي الفرج النديم. دار المسيرة. تح. رضا تجدد ط3، 1988.
- **القاموس المحيط** ـ الفيروزآبادي. القاهرة 1913م.
- **الكتاب** ـ سيبويه ـ تح. عبد السلام هارون ـ دار القلم والهيئة المصرية 1966 ـ 1977م.
- **الكشف عن وجوه القراءات** ـ مكي بن أبي طالب، تح. محيي الدين رمضان. مؤسسة الرسالة.
- **لسان العرب** ـ ابن منظور، دار صادر.
- **ما يقع فيه التصحيف والتحريف** ـ أبو أحمد العسكري ـ تح. عبد العزيز أحمد ـ مطبعة البابي الحلبي 1383هـ ـ 1963م.
- **المحكم في نقط المصاحف** ـ أبو عمرو الداني ـ تح د. عزة حسن ـ دمشق 1960.
- **المدارس النحوية**، د. شوقي ضيف ـ دار المعارف بمصر 1968.
- **معاني القرآن** ـ أبو زكريا الفراء ـ تح. الشيخ محمد علي النجار ـ دار الكتب ـ القاهرة.
- **معجم الأدباء** ـ ياقوت الحموي، تح. د. أحمد فريد رفاعي ـ مطبوعات دار المأمون.

- **المفردات في غريب القرآن** ـ الراغب الأصبهاني ـ تح. محمد أحمد خلف الله. مكتبة الأنجلو المصرية + القاهرة.
- **مناهج تحقيق التراث**. د. رمضان عبد التواب ـ مكتبة الخانجي ـ القاهرة 1986م.
- **نزهة الألباء في طبقات الأدباء** ـ أبو البركات الأنباري. تح. أبو الفضل إبراهيم ـ دار نهضة مصر ـ القاهرة.
- **النشر في القراءات العشر** ـ ابن الجزري ـ تصحيح الضباع ـ القاهرة.



الدكتور: علي أبو القاسم عون
جامعة الفاتح

تقـديم :

الغاية في التعبير هي توصيل المعنى دون لَبْس، والقصد من التقعيد النحوي والصرفي صون الكلام وإيضاح المعاني وتحريرها، لذلك تنبّه علماء العربية إلى ما يحدث من لبس في المعاني، فحذّروا منه وهم يصوغون القواعد النحوية والصرفية، وجعلوا الجوازات تقف عند عتبة الالتباس، فحيثما أدّى تجويز الخروج عن الأصل في التقعيد إلى وقوع اللبس وجب الالتزام بالأصل وامتنع العدول عنه؛ لأن الغاية من العدول هو زيادة معانٍ إضافية على المعنى الأساس، بغية الإبلاغ والتأثير، فإن تحققت هذه الغاية دون إلباس جاز العدول، وإن أوقع في لبس امتنع.

وقد عولج اللبس في التركيب من خلال اتصاله ببعض القرائن السياقية والأساليب التعبيرية، وتداخلت مسائله في بعض الأبواب النحوية، وأريد في هذا المبحث التصدي لمواضعه وموانعه، ولكن قبل ذلك أعرّفه لغة واصطلاحاً:

فاللُّبْسُ (بالضم): مصدر لَبِسْتُ الثوبَ أَلْبِس.

واللَّبْسُ (بالفتح): مصدر لَبَسْتُ عليه الأمر أَلْبَسُ، أي: خلطتُ.

واللَّبْسُ واللَّبَسُ: اختلاط الأمر.

ولَبَسْتُ الأمرَ على القوم أَلْبُسُهُ لَبْساً، إذا شبّهته عليهم وجعلته مُشْكِلا[1]. فاللَّبْسُ الشُّبْهة وعدم الوضوح[2]. واللَّبْسُ الخلْطُ، وجعْل الشيء مشتبهاً بغيره[3]، والْتَبَسَ عليه الأمر التباساً اختلط واشتبه، وتلبّس بالأمر، ولابَسَ الأمرَ خالطه، قال تعالى: ﴿وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ﴾[4].

والتَّلْبِيسُ: كالتدليس والتخليط، شُدِّدَ للمبالغة[5].

فاللَّبْسُ واللَّبَسُ والالتباسُ والتَّلْبيس والملابسةُ بمعنى: الخلط والاختلاط والتخليط والمخالطة، وأصل اللَّبس يدل على المخالطة والمداخلة[6].

ومصدر «خلط» ومشتقاته كثيراً ما يستعمل في الأشياء المادية، ومصدر «لبس» ومشتقاته كثيراً ما يستعمل في الأشياء المعنوية، التي من بينها الكلام وما يحمله من معانٍ ودلالات.

ويمكننا أن نصطلح على أن اللَّبس والالتباس في المستوى النحوي والصرفي هو التداخل بين الوظائف النحوية، والتشابه بين المباني الصرفية، مع اختلاف أو اتفاق في المعاني والدلالات.

---

(1) لسان العرب (لبس).

(2) المعجم الوسيط (لبس).

(3) الكليات(لبس).

(4) سورة الأنعام، الآية: 9.

(5) لسان العرب (لبس).

(6) معجم مقاييس اللغة (لبس).

ومنه اللبس بين الفاعل والمفعول، أو بين النداء والندبة، أو بين الاستفهام والنفي والتعجب، أو بين الوصفية والحالية، أو بين بناء وآخر، أو بين صيغة وأخرى، وغير ذلك من التداخل النحوي أو الصرفي الذي يؤدي إلى التباس المعاني.

وإذا كان إزالة اللبس من المقاصد المعتبرة في تحرير النصوص وتحبيرها، ووضوح العبارة من أمارات القدرة الإنجازية، وعلامات المهارة اللغوية، وأمن اللبس من غايات الحريص على المعاني وإيصالها؛ فمن الواجب التدقيق في الأدوات التي تزيل اللبس، والتقنيات التي تحرر المعنى، فالمُبهم يُزال إبهامه بالواضح لا بالمُبهم، ففي نحو: نحن ندافع عن الحق، الضمير «نحن» مبهم يحتاج إزالة إبهامه بالتخصيص، وإذا قلت: «نحن قوماً . . .»، لم تُزِل الإبهام؛ لأن الإبهام لا يُزال بالنكرة، ومن ذلك ما رواه السيوطي عن ابن النحّاس: «لا يجوز أن يأتي المنصوب على الاختصاص من الأسماء المبهمة، نحو: إني هذا أفعل كذا؛ لأن المنصوب إنما يذكر لبيان الضمير، فإذا أبهمتَ فقد جئتَ بما هو أشكل من الضمير، ولذلك لا يجوز أن يؤتى به نكرة، فلا يقال: إنّا قوماً نفعل كذا؛ لأن النكرة لا تُزيل لبساً»[7].

ولذلك ذهب أكثر النحويين إلى امتناع كون عطف البيان ومتبوعه نكرتين[8]، فالمقصود بعطف البيان الكشف والإيضاح، وذلك لا يحصل بالمجهول، إذ لا يوضح المجهول مجهولاً مثله[9].

وبعد هذا التنبيه على شرط مانع اللبس، وهو الوضوح نعرض هنا بعض مواضع اللبس وموانعه من خلال اتصالها بالإعراب والتقديم والتأخير، والحذف والزيادة، ونُردفها بأمثلة لما تناثر في غيرها من الأساليب والأبواب.

---

(7) الأشباه والنظائر 1/ 338.

(8) شرح ابن عقيل 2/ 203.

(9) هامش أوضح المسالك 3/ 348.

أولاً ـ الإعراب وأمن اللبس:

لا شك أن للإعراب في الأسماء المعربة والأفعال الفضل الأوفى في أمن اللبس بين المعاني، جاء في الإيضاح في علل النحو للزجاجي: «إن الأسماء لما كانت تعتورها المعاني فتكون فاعلة ومفعولة ومضافة ومضافاً إليها، ولم تكن في صورها وأبنيتها أدلة على هذه المعاني، بل كانت مشتركة جعلت حركات الإعراب فيها تنبىء عن هذه المعاني»[10].

فبالإعراب يتضح الفاعل ولا يلتبس بمن وقع عليه الفعل في مثل قولك: أكرمَ خالدٌ سعيداً، وبالإعراب نفهم أن الكتاب المأخوذ لزيد، في مثل قولك: أخذتُ كتاب زيدٍ، وبالإعراب نستطيع إظهار ما نريد من معان، كالاهتمام أو التخصيص، فنقدّم المفعول به في نحو قولنا: سعيداً أكرمتُ، فهذا هو الرأي المجمع عليه في تعليل إعراب الأسماء، ولا نريد التوسع في بسط اعتراض قُطْرُب عليه، بحجة وجود أسماء متفقة في الإعراب مختلفة في المعاني، ووجود أخرى مختلفة في الإعراب متفقة في المعاني[11]، فالمقام لا يتسع، واعتلاله بأن العرب أعربت كلامها لأن الاسم في حال الوقف يلزمه السكون للوقف، فلو جعلوا وصله بالسكون أيضاً لكان يلزمه الإسكان في الوقف والوصل، وقد جعلوا التحريك معاقِباً للإسكان ليعتدل الكلام، وقد رُدّ عليه بأن هذه لا تستدعي تخصيص حركات الإعراب[12]، كما هو الحال في العربية، فإنما وُضع الإعراب في الأسماء ليزيل اللبس الحاصل فيها باعتبار المعاني المختلفة عليها[13]، ولولا الإعراب ما عُلِمَتْ معاني الفاعلية والمفعولية والإضافة كما في المثالين السابقين، وما اتضحت معاني التعجب والنفي والاستفهام في مثل: ما أحسن زيداً، فنصب «زيداً» أفاد أنه مفعول لفعل

---

(10) ص69.
(11) الإيضاح في علل النحو للزجاجي ص69.
(12) نفسه.
(13) الأشباه والنظائر 1/ 335.

التعجب، ورفعه يفيد أنه فاعل للمنفي، وجره يفيد أنه مستفهم عن موضع إضافة الحسن إليه، فلولا الإعراب لوقع اللبس[14].

وكما أن في الإعراب أمن اللبس في الأسماء فإنه كذلك في الأفعال المعربة، ففي نحو: لا تأكلِ السمك وتشربِ اللبن، يختلف المعنى بين نصب «تشرب» وجزمه ورفعه، ففي النصب نَهْيٌ عن الجمع بين الفعلين، وفي الجزم نهيٌ عنهما مطلقاً، وفي الرفع نهيٌ عن الفعل الأول فقط[15]. قال السيوطي: «ولَمّا كان الفعل المضارع قد تعتوره معانٍ مختلفة كالاسم دخل فيه الإعراب ليُزيل اللبس عند اعتوارها»[16].

ومن المواضع التي تقوم فيها حركة البناء العارض بدور كبير في أمن اللبس تخصيص المنادى العَلَم بالبناء على الضم، فالبناء على الضم يمنع لبسه بغير المنصرف لو فتح، وبالمضاف للياء لو كُسِر[17]، وكذلك فيما أجمع على جواز تنوينه للضرورة، وهو المنادى العلَم، والنكرة المقصودة، ففي هذا التنوين عدة اختيارات للعلماء بين الضم والنصب، وقد اختار السيوطي النصب في العلَم لعدم الإلباس فيه، واختار الضم في النكرة المقصودة لئلا يلتبس بالنكرة غير المقصودة؛ لأنه لا فرق حينئذ بينهما إلا الحركة[18]، فالسيوطي جعل أمن اللبس أساساً لاختياره.

ولمدّ الحركة في الندبة شأن في عدم الإلباس، فمعلوم أن ألف النّدبة يفتح ما قبلها إذا كان مضموماً أو مكسوراً، كما في نحو: «وازَيْداه، واعبد الملكاه، وهذا التغيير يجوز إذا لم يوقع في لبس، فإذا وقع لبس بتغيير حركة آخر المندوب لأجل ألف الندبة أُقِرّت الحركة، وتقلب الألف واواً إن كانت ضمة، وياء إن كانت كسرة؛ فتقول في «غلامُهُ»: واغلامهوه؛ لئلا يلتبس بالمضاف إلى

(14) همع الهوامع 1/ 44.

(15) أوضح المسالك 3/ 187، همع الهوامع 1/ 44 ـ 45.

(16) الأشباه والنظائر 1/ 335.

(17) همع الهوامع 3/ 38.

(18) نفسه3/ 42.

هاء الغائبة، وفي «غلامكِ»: واغلامكيه؛ لئلا يلتبس بالمضاف إلى كاف المخاطب، وفي «قومي»: واقوميه؛ لئلا يلتبس بالمضاف إلى المثنى[19]، يقول ابن مالك:

والشكل حتماً أوله مجانساً   إنْ يَكُنِ الفتحُ بِوَهْمٍ لابِسا[20]

ومن اللبس الذي له صلة بعلامة الإعراب أو البناء العارض ما يحدث في الترخيم على لغة «من لا ينتظر» فيما فيه تاء التأنيث نحو: مُسْلِمَةٌ، عمرَةٌ، عادلةٌ، إذ التمام فيها وفي أمثالها يوهم أن المنادى مذكر[21]، لذلك قال ابن مالك:

والتزمِ الأول في: كَمُسْلِمَة   وجوِّزِ الوجهين في: كَمَسْلَمَة[22]

حيث يتعيّن الترخيم على لغة «الانتظار»، فتقول: يا مُسْلِمَ، يا عامرَ، يا عادلَ، وبذلك يتضح أن الإعراب من موانع اللبس، وأنّ في بعض ما يتصل بالبناء غير الملازم ما يوقع في لبس، فاتخذت التدابير الأمنية لأجله.

ثانياً ـ التقديم والتأخير وأمن اللبس:

نعلم أن هناك رتباً محفوظة، كرتبة الاسم الموصول وصلته، ورتبة المضاف والمضاف إليه، ورتبة الفعل والفاعل، فالترتيب بين كلٍّ متلازمين من أمثال ما ذكر لازمٌ لا يمكن الخروج عنه، وهناك رُتَبٌ غير محفوظة، كرتبة الفاعل والمفعول، ورتبة المفعول وباقي المفعولات، ورتبة المبتدأ والخبر، ورتبة الفعل والمفعول، ولكن قد يطرأ على الرتبة غير المحفوظة من دواعي أمن اللبس ما يدعو إلى حفظها[23]، ففي نحو: ضرب موسى عيسى، ونحو: رأتْ سلمى ليلى، يتعيّن أن يكون الاسم الأوّل فاعلاً والثاني مفعولاً؛ لأن التقديم

(19) همع الهوامع 3/ 68 و69، والنحو الوافي 4/ 95.

(20) شرح ابن عقيل 2/ 259.

(21) همع الهوامع 3/ 9.

(22) ألفية ابن مالك بشرح ابن عقيل 2/ 296.

(23) اللغة العربية معناها ومبناها ص209.

والتأخير بين الفاعل والمفعول يُوقع في لبس، والمحافظة على الرتبة تزيل اللبس، قال ابن مالك:

وأخِّرِ المفعولَ إنْ لَبْسٌ حُذِر وأضمر الفاعل غير منحصر[24]

فمذهب الجمهور تقديم الفاعل وتأخير المفعول، إذا خيف التباس أحدهما بالآخر، لخفاء الإعراب، وانعدام قرينة أخرى تبيّن الفاعل من المفعول، وإذا توافرت قرائن أخرى تُعيّن المحلّ الإعرابي للعنصر الكلامي يُسْمَح بتغيير موضعه، بل يُسْمَح بتغيير العلامة، ومن ذلك قولهم: خرقَ الثوبُ المسمارَ، حيث قُدِّم المفعول وأُعطِيَ علامة الفاعل، وأُخِّرَ الفاعل وأُعطِيَ علامة المفعول، فمع هذا التبادل الموقعي والحركي لم يحدث لبس لظهور المعنى الوظيفي والمعنى الدلالي، ومنه قولهم: أدخلت القَلَنْسُوَةَ رأسي والخاتَمَ إصبعي، وقول الشاعر:

ترى الثورَ فيها مدخل الظلِّ رأسه وسائره بادٍ إلى الشمس أجمعُ

فمثل هذا التقديم لا لبس فيه؛ لأنها أشياء فُهِمَتْ معانيها[25]، وقد أشار ابن عقيل إلى أن بعضهم أجاز تقديم المفعول مع اللبس، لأن العرب لها غرض في الالتباس كما لها غرض في التبيين[26]، ويردّ الأستاذ عباس حسن هذا التجويز بقوله: «لا التفات لِمَا يُقال من أنّ مخالفة الترتيب جائزة مع اللبس، فهذا كلام لا يساير الأصول اللغوية العامة، ولا يوافق القصد من التفاهم الصريح بالكلام»[27].

فمتى اختفت القرينة المزيلة للبس كعلامة الإعراب في مثل قولك: أخي صديقي، تعيّن الحفاظ على الرتبة، كي لا يحدث لبس.

ومن المواضع التي يمتنع فيها التقديم والتأخير خشية اللبس ـ الموضع

(24) ألفية ابن مالك بشرح ابن عقيل 1/ 441.
(25) شرح السيرافي 2/ 216.
(26) شرح ابن عقيل 1/ 442.
(27) النحو الوافي 2/ 86.

الذي يتعدد فيه صاحب الحال ويتفرّق الحالان، نحو: لقيتُ زيداً مصعداً منحدراً، فيجب أن يحمل الحال الأول على الاسم الثاني، والحال الثاني على الاسم الأول، فمصعداً لزيد، ومنحدراً للمتكلم، هذا هو الأصل، ووجّهوه بأن فيه اتصال أحد الحالين بصاحبه، وعود ما فيه ضمير إلى أقرب مذكور، واغتُفِرَ انتقال الثاني وعَوْدُ ضميره على الأبعد، إذ لا يُستطاع غير ذلك، ويجوز عكس هذا إن أُمِن اللبس، فإن خيف تعيّن المذكور أوّلاً[28]، فمن أجل أمن اللبس يمتنع التقديم والتأخير بين الحالين، إلا إذا وجدت قرينة يمتنع بها اللبس ويتحرر المعنى، كما في قول امرىء القيس:

خرجتُ بها أمشي تجُرُّ وراءنا ... على أَثَرينا مِرْطٍ مُرَحَّلِ[29]

حيث جاء أول الحالين «أمشي» لأول الاسمين «التاء»، وثاني الحالين «تجرّ» لثاني الاسمين «الهاء»[30]، أي إنه قدم حال الأول عن حال الثاني لأمن اللبس ووضوح المعنى.

وأجاز الكسائي تقديم المحصور بإلاّ، فاعلاً كان أو مفعولاً[31]، وهذا هو الصحيح حيث أمن اللبس في تقديمه مقترناً بأداة الحصر «إلا»، فهو مسبوق بها دائماً، قدم أو أخّر، وهي المانعة التباسه بغير المحصور، فالمسبوق بـ «إلاّ» هو المقصور عليه، وغير المسبوق بها هو المقصور، ومن شواهد تقديم المفعول به المحصور (المقصور عليه) قول الشاعر:

تزودتُ من ليلى بتكليمِ ساعةٍ ... فما زاد إلا ضعف ما بي كلامُها[32]

وفي قول السيد الحِمْيَرِيّ:

ولو خُيِّر المنبرُ فرسانه ... ما اختار إلاّ منكم فارسا[33]

---

(28) همع الهوامع 4/ 37 و38.

(29) جمهرة أشعار العرب ص98.

(30) همع الهوامع 4/ 38.

(31) شرح ابن عقيل 1/ 446.

(32) نفسه 1/ 445.

(33) دلائل الإعجاز ص344.

قدم المحصور (المقصور عليه) مع أداة الحصر «إلا» على المفعول به، فتقديم المحصور مع أداة الحصر «إلا» يمنع الالتباس بين المقصور الذي رتبته التقدم على «إلا» والمقصور عليه الذي رتبته التأخر عنها.

هذا ولم يجوّز جمهور البصريين والفراء وابن الأنباري تقديم المحصور (الفاعل)، ومنع بعضهم تقديم المحصور فاعلاً كان أو مفعولاً[34]، ملتزمين بقاعدة تقديم المقصور على المقصور عليه، غير ناظرين إلى الأغراض البلاغية التي تترتب على التقديم والتأخير بعد وضوح المعنى.

ومن أجل تحرير المعنى ورفع الالتباس تُقدم الخبر في نحو: عندي أنك بارعٌ، وهو الشأن في كل مبتدأ يكون مصدراً مسبوكاً من «أنّ» مفتوحة الهمزة مشددة النون ومعموليها، وهي «أنّ» التي تفيد التوكيد، فلو أخرت الخبر لكان ذلك سبباً في احتمال اللبس في أمرين:

الأول: في الخط بين «أنّ» و«إنّ»، وبين «أنّ» التي معناها التوكيد وتسبك مع معموليها بمصدر مفرد و«أنّ» التي بمعنى «لعلّ»، وهذه معمولاتها جملة فلا تسبك معها بمصدر مفرد[35].

والثاني: في المعنى بين التوكيد، والترجّي.

فتأخير الخبر «عندي» يجعل اللبس محتملاً لفظاً وكتابة ومعنى، وتقديمه يمنعه، وفائدة تقديم الخبر في هذا التركيب تظهر في تعيين نوع «أن» التي بعده فتكون للتوكيد، وتعيين أنه خبر مقدم وليس معمولاً لخبرها، أما عاقبة التأخير فإنها تظهر في الالتباس بين «أنّ» و«لعلّ»، و«أنّ» و«إنّ»، والالتباس بين كون «عندي» خبراً أو معمولاً للخبر[36].

ومن التقديم الذي حقق أمن اللبس ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ رَجُلٌ

(34) شرح ابن عقيل 1/ 446.

(35) النحو الوافي 1/ 504 و505.

(36) بلاغة التقديم والتأخير في القرآن الكريم 1/ 219.

﴿مُؤْمِنٌ مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَٰنَهُۥٓ﴾[37]، فلو أخر ﴿مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ﴾ عن ﴿يَكْتُمُ إِيمَٰنَهُۥٓ﴾ لتوهم أنّ ﴿مِّنْ﴾ متعلقة بـ﴿يَكْتُمُ﴾، فلن يُفهم أنّ الرجل من آل فرعون[38]، بل يُفهَم أنه يكتم إيمانه خوفاً منهم، وفي هذا إخلال بالمعنى المراد، ويخفى بذلك معنى آخر وهو عناية الله تعالى ورعايته لموسى عليه السلام، بأن جعل من آل فرعون من يدافع عنه[39]، وفي قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلْمَلَأُ مِن قَوْمِهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَكَذَّبُوا۟ بِلِقَآءِ ٱلْءَاخِرَةِ وَأَتْرَفْنَٰهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا مَا هَٰذَآ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾[40]، قُدّم الجار والمجرور ﴿مِن قَوْمِهِ﴾ على صفة ﴿ٱلْمَلَأُ﴾ وهي ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ . . .﴾؛ لأنه لو أخر فقيل: وقال الملأُ الذين كفروا وكذبوا بلقاء الآخرة وأترفناهم في الحياة الدنيا من قومه، لتُوُهِّم أنه من صلة الدنيا، وأن المعنى: وأترفناهم في الحياة الدنيا من قومه، أي: القريبة منهم، وبذلك يكون القائلون ليسوا من قومه، فدفعاً لهذا التوهّم قدّم الجار والمجرور[41]. ومنشأ هذا التوهم هو طول الصفة بالصلة وما عُطِف عليها[42].

وعندما امتنع هذا التوهم وأمن اللبس لم يُقدّم الجار والمجرور في قوله تعالى: ﴿فَقَالَ ٱلْمَلَؤُا۟ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَوْمِهِۦ مَا هَٰذَآ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾[43]، فيسلك طريق التقديم عندما يكون في التأخير إخلال بالمعنى[44].

وتحرير المعنى من الأغراض المعتبرة في تركيب الجمل وصياغة النصوص، والتقديم والتأخير لا يأتيان للاهتمام أو العناية، وإنما يأتيان لتحرير المعاني وضبطها[45].

---

(37) سورة غافر، الآية: 28.
(38) الإيضاح ص68، والفتوحات الإلٰهية 4/ 12.
(39) علم المعاني ص256.
(40) سورة المؤمنون، الآية: 33.
(41) بلاغة التقديم والتأخير في القرآن الكريم 1/ 220.
(42) الإشارات والتنبيهات ص89، وملاك التأويل 2/ 875.
(43) سورة المؤمنون، الآية: 24.
(44) مختصر سعد التفتزاني على تلخيص المفتاح 2/ 160 ـ 165.
(45) البلاغة تطور وتاريخ ص172.

ثالثاً ـ الحذف وأمن اللبس:

إذا كان وضوح المعنى وأمن اللبس من المقاصد المهمة في الصياغة، فإن الاقتصاد في الكلام، والإيجاز في التعبير من دلائل الفصاحة وأمارات البلاغة، ولكن ليس من السهل الجمع بين المطلبين، فالإيجاز الذي من أدواته الحذف يكون محفوفاً بمخاطر الوقوع في اللبس، ومع أنهم جوّزوا حذف الجملة والمفرد والحرف والحركة، فإنه لا يجوز الحذف إلا عن دليل، وإلاّ كان فيه ضرب من تكليف علم الغيب في معرفته[46].

فالدليل على المحذوف هو المجوّز للحذف، ومع ذلك فلا بد من تجنّب الوقوع في اللبس، فلا حذف إلا إذا أمن اللبس، لذلك منعوا حذف «يا» النداء إذا كان المنادى اسم إشارة، فقد منع البصريون ذلك لئلا تلتبس الإشارة المقترنة بقصد النداء بالإشارة العارية عن قصد النداء[47]، وذلك لخفاء حركة الإعراب بسبب البناء الأصلي، هذا البناء الذي ألجأ النحاة إلى تقدير بناء عارض إجراءً لهذا الاسم المبني وكل اسم مبني مجرى المفرد المعرفة في بنائه على الضم.

ومنعوا حذف حرف النداء من المستغاث به، لئلا يلتبس لامه بلام الابتداء، فهي مفتوحة مثلها، وقرينة الإعراب لا تكفي لوجود اللبس في المقصور والمبني[48]، ففي مثل: لَمُصطفى لِلْمسكين، يلتبس نداء الاستغاثة بالجملة الابتدائية المؤكدة بلام الابتداء، لذلك مُنِع حذف حرف النداء.

ومنع ابن كيسان في الترخيم حذف الثاني من العلَم المركّب تركيب مزج؛ لأنه يلتبس بالمفردات، وقال: يحذف من الثاني حرف أو حرفان فقط، فيقال في «يا حضرموت»: يا حضرمَ، ولا يقال: يا حضرُ، وأُجيب عن اللبس بأنه يزول بلغة الانتظار، فتتعين هذه اللغة إذا خيف اللبس[49]، فيُقال: يا حضرَ، ولا يقال: لا حضرُ.

---

(46) الخصائص 2/ 360.

(47) الأشباه والنظائر 1/ 338.

(48) نفسه 1/ 339.

(49) همع الهوامع 3/ 82 و83.

والحق أن في الترخيم بحذف الثاني لبساً حتى على لغة الانتظار، والصواب ما ذهب إليه ابن كيسان.

وإذا أمن اللبس جاز الحذف، كحذف كلٍّ من «الفاء» و«الواو» مع المعطوف، قال ابن مالك:

والفاء قد تحذف مع ما عطفت   والواو إذ لا لبس وهي انفردت[50]

ومثّل لحذف الفاء مع المعطوف بها بقوله تعالى: ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[51]، فالتقدير عند الأكثرين: فأفطر فعدّة، ومثّل لحذف الواو مع المعطوف بها بقوله تعالى: ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ﴾[52]، أي: بين أحدٍ وأحد من رسله[53]. ومن الحذف الذي أمن فيه اللبس قول النابغة الذبياني:

فما كان بين الخير لو جاء سالماً   أبو حُجُرٍ إلاّ ليالٍ قلائلُ[54]

أي: فما كان بين الخير وبيني إلا ليال قلائل[55].

ولأمن اللبس جاز حذف نافي الفعل المضارع في جواب القسم، قال الرَّضِيّ: «ويجوز حذف النافي من المضارع الذي هو جواب القسم، ولا يجوز في الماضي والاسمية، سواء كان المضارع «لا يزال» وأخواته أو غيرها»[56].

ومن شواهد الحذف قول أبو ذؤيب الهذلي:

تالله يبقى على الأيام ذو حِيَدٍ   بِمُشْمَخِرٍّ به الظيّان والآسُ[57]

---

(50) شرح الكافية الشافية 3/ 1237.

(51) سورة البقرة، الآية: 185.

(52) سورة البقرة، الآية: 285.

(53) شرح الكافية الشافية 3/ 1261.

(54) ديوان النابغة الذبياني ص155.

(55) شرح الكافية الشافية 3/ 1262.

(56) شرح الكافية الشافية 4/ 315 و316.

(57) نفسه.

أي: لا يبقى.

وقد ورد هذا الحذف في القرآن في قوله تعالى: ﴿قَالُواْ تَٱللَّهِ تَفْتَؤُاْ تَذْكُرُ يُوسُفَ﴾[58]، أراد: لا تفتأ، فحذف حرف النفي لأنه لا يلتبس بالإثبات، فلو كان إثباتاً لم يكن بدّ من اللام والنون[59].

وبذلك يتضح أن أمن اللبس هو المقصود، فإذا تحقق جاز الحذف وإلاّ امتنع.

رابعاً ـ الزيادة وأمن اللبس

نقصد بالزيادة هنا زيادة بعض حروف المعاني، ومن المعلوم أن الزيادة إذا لم تحقق معنى إضافيًّا تكون حشواً مستكرهاً، فالغرض من الزيادة هو توكيد المعنى، أو توضيحه أو إزالة التباسه بغيره، وتكون ممتنعة إذا أوقعت في لبس.

ومن أمثلة الزيادة الممتنعة خشية اللبس زيادة التاء عوضاً عن ياء المتكلم في نداء ما له مؤنث من لفظه[60]، فيجوز في نحو: يا أبي، يا أمي، أن تقول: يا أبتِ، يا أمتِ، بحذف الياء، وتعويض التاء عنهما، ولا يجوز في نحو: يا خالي، يا عمي، أن تقول: يا خالة، يا عمة؛ لأنه يلتبس بالمؤنث.

وكذلك زيادة لام التوكيد في خبر «إنّ» إذا كان شرطاً، فلا يقال: إنّ زيداً لئن أكرمني أكرمته، حذراً من التباسها بالموطئة[61]، فالموطئة هي التي تقترن بأداة الشرط لتدل على اجتماع شرط وقسم، والخبر إذا كان شرطاً لا يكون في حكم المؤكد، لذا لا تدخل عليه لام التوكيد، ودخولها عليه كما أشار السيوطي يحدث لبساً بين اللامين، لذلك منعوا زيادتها في هذا الموضع.

وإذا كانت زيادة اللام فيما مضى ممتنعة لأنها توقع في لبس، فإنها في خبر

---

(58) سورة يوسف، الآية: 85.

(59) أسلوب القسم واجتماعه مع الشرط ص198.

(60) الأشباه والنظائر 1/ 136 و137.

(61) همع الهوامع 2/ 174.

«إنْ» المكسورة المخففة المهملة لازمة لمنع اللبس بالنافية[62]. ففي نحو: إنْ زيدٌ لقائمٌ، «إنْ» هي المخففة من الثقيلة، أمّا في: إنْ زيدٌ قائمٌ فـ «إنْ» بمعنى «ما» النافية، حيث أوجبوا زيادة اللام في خبر الأولى حتى لا يقع بينها وبين الثانية (النافية) التباس، وهذه الزيادة لا تلزم مع الإعمال؛ لأن الأولى تكون ناصبة للاسم، والثانية غير عاملة، فلا لبس بينهما، وهذا اللبس يكون مأموناً إذا كان الخبر منفياً نحو: إنْ زيدٌ لن يقوم، أو: لم يقم، أو: ما يقوم، لذلك لا تلزم اللام لعدم الإلباس، وهذه اللام لا تزاد إذا كانت «إنْ» لا تصلح أن تكون نافية، كما في قول الطِّرِمّاح:

أنا ابن أُباة الضَّيْمِ من آل مالكٍ وإنْ مالكٌ كانت كرامَ المعادنِ[63]

فالشاعر يمدح من يفخر بهم، ولا يصلح أن يكون كلامه هجواً لهم، فتكون «إنْ» نافية، أي إنها تعيّنت في البيت للتوكيد.

ومن الزيادة التي تزيل اللبس زيادة «من» في نحو: ما جاءني من رجلٍ، فقبل زيادة «من» محتمل أن تكون «ما» لنفي الجنس ونفي الوحدة[64]، فلمّا زيدت «من» تعيّن أن يكون النفي لجميع أفراد الجنس.

وكذلك تزاد «من» في صيغ التعجب السماعية، نحو: ويحه رجلاً، وحسبُك به ناصراً، ولله دره فارساً، ففي هذه الصيغ التباس بين الحال والتمييز، فجوّزوا جرّ الاسم النكرة بـ «من» الزائدة ليتعين الاسم النكرة للتمييز، قال ابن يعيش: «فإن قيل: كيف جاز دخول «من» ها هنا على النكرة المنصوبة مع بقائها على إفرادها؟ فقلت: من رجل ومن فارس ومن ناصر، وحسن ذلك، وأنت لا تقول: هو أفره منك من عبد، ولا عندي عشرون من درهم، بل ترده عند ظهور «من» إلى الجمع، نحو: من العبيد، ومن الدراهم، فالجواب أنّ هذا الموضع ربما التبس فيه التمييز بالحال، فأتوا بـ «من» لتخلصه للتمييز، ألاَ ترى أنّك إذا

---

(62) نفسه 2/ 180.

(63) نفسه 2/ 181.

(64) مغني اللبيب ص425.

قلت: ويحه رجلاً! ولله درّه فارساً! وحسبك به ناصراً! جاز أن تعني في هذه الحال، فلما كان قد يقع فيه لبس مشتبهين فصل بينهما بدخول «من»[65].

وفي نحو: كرُم زيدٌ ضيفاً، فهناك التباس بين التمييز والحال، فتزاد «من» ليتعين جرّ الاسم المبهم على التمييز[66]، وامتنع أن يكون حالاً، حيث أزالت «من» توهم الحالية.

ومن الزيادة المانعة للبس زيادة «ما» بين الكاف ومجرورها وأنّ ومعموليها، حيث تمنع التباس لفظ الكاف الجارة و«أنّ» الناسخة بلفظ «كأنّ» الذي هو حرف تشبيه ونصب، قال سيبويه: «وسألته عن قوله: كما أنه لا يعلم ذلك فتجاوز الله عنه، وهذا حقٌّ كما أنك ها هنا، فزعم أنّ العاملة في «أنّ» الكاف، و«ما» لغو، إلا أنّ «ما» لا تحذف من ها هنا كراهية أن يجيء لفظها مثل لفظ «كأنّ»[67]، فـ «ما» أزالت اللبس بين «كما أنّ» و«كأنّ»، وعدم زيادتها يؤدي إلى الالتباس.

وكذلك زيادة «لا» النافية بين واو العطف الواردة لغير المعيّة وبين المعطوف إن خيف اللبس بواو العطف الواردة للمعية، فبها يتعيّن أن تكون الواو لغير المعيّة، قال ابن هشام: «إذا قيل: ما جاءني زيد وعمرو احتمل أن المراد نفي مجيء كل منهما على كل حال، وأن يراد نفي اجتماعهما في وقت المجيء، فإذا جيء بـ «لا» صار نصًّا في المعنى»[68]. أي: تعيّن أن تكون الواو لغير المعية.

ولعل فيما تقدم ما ينبيء عن ارتباط الزيادة باللبس، حيث تُمْنَع إذا خيف اللبس، وتجب إذا كانت سبيلاً لأمنه.

وإذا كنا قد اطلعنا على نماذج من أمن اللبس فيما يتصل بالإعراب،

---

(65) شرح المفصل 2/ 73.

(66) شرح التسهيل 2/ 384.

(67) الكتاب 3/ 140.

(68) مغني اللبيب ص322.

والتقديم والتأخير، والحذف والزيادة، فإن هناك نماذج أخرى في أبواب نحوية مختلفة منها على سبيل المثال: وجوب إبراز الضمير في الخبر المشتق الجاري على غير من هو له، نحو: صالحٌ خالدٌ ناصحه، فيجب أن تكون الصياغة: صالحٌ خالدٌ ناصحه هو، حتى يُعلَم أن «صالح» هو الفاعل، هذا على مذهب الكوفيين، أمّا على مذهب البصريين فالواجب الإبراز مطلقاً، سواء أخيف اللبس ـ كما في المثال السابق ـ أم أمن اللبس، كما في نحو: صالحٌ هندٌ ناصحها[69].

قال ابن مالك:

وإن تلا غير الذي تعلّقا به فأبرز الضمير مطلقا

في المذهب الكوفي شرط ذاك أن لا يؤمن اللبس، ورأيهم حسن[70]

ومنها منع إنابة المفعول الثاني على الفاعل في باب أعطى في مثل: أعطيتُ خالداً سعيداً، فعند البناء للمجهول يجب أن يقال: أُعطيَ خالدٌ سعيداً، ولا يجوز إنابة الثاني؛ لئلا يحصل لبس[71]. فكل منهما يصلح أن يكون آخذاً ومأخوذاً، والإنابة هي التي تحدد الآخذ، لذا وجب أن يكون المفعول الأول هو النائب عن الفاعل.

ومنها منع إضافة اسم الفاعل في الفعل المتعدي إلى الفاعل، وقصر الإضافة إلى المفعول[72]، ففي نحو: أكرم زيدٌ سعيداً، تقول: زيدٌ مكرِمُ سعيدٍ، بإضافة اسم الفاعل إلى المفعول، ولا يجوز أن تضيفه إلى الفاعل؛ ففي تجويز الإضافة إلى الفاعل وإلى المفعول يحدث لبس، لذلك امتنعت الإضافة إلى الأول، بخلاف الصفة المشبهة واسم الفاعل من اللازم، فإنه لا لبس في إضافته إلى فاعله لتعيُّنه، فجازت إضافته[73].

---

(69) مواضع اللبس عند النحاة ص24.

(70) شرح الكافية الشافية 1/ 238.

(71) شرح ابن عقيل 1/ 465.

(72) الأشباه والنظائر 1/ 335.

(73) نفسه 1/ 335.

ومنها أنه يتعين استعمال «وا» في النُّدبة إذا خيف اللبس بغير الندبة، فلا تدخل «يا» على المندوب إلا إذا أمن اللبس(74)، كما في قول جرير بن عطية يرثي أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز:

نعى النُّعاة أمير المؤمنين لنا يا خير من حجّ بيت الله واعتمرا
حُمِّلتَ أمراً عظيماً فاصطبرتَ له وقمتَ فيه بأمرِ الله يا عمرا(75)

فالسياق هو الذي عيّن الياء للندبة ومنع الالتباس بالنداء، لولا ذاك لوجب استعمال الواو.

مما تقدم نصل إلى تأكيد أنّ أمن اللبس من المقاصد المعتبرة في صياغة الكلام، وأن العربية لها من الأساليب والتقنيات والقرائن ما يمكّن الناطق بها من إيصال المعنى في جمال ووضوح، وأن مواضع اللبس كثيراً ما تظهر عند تجاوز ما تسمح به قواعد العربية من تصرف وعدول، وموانعه تكمن في حسن استعمال التقنيات النحوية والوقوف بها عند حدود الإفادة والإبانة، وفي حسن الاستفادة من القرائن اللفظية والمعنوية والسياقية، فقد يقع الإلباس في كلام العربي ولا يضع له ما يمنعه، اعتماداً منه على المقام ودلالة الكلام في توضيح المعنى وإزالة اللبس والإبهام. وإلى بحث صرفي بالخصوص.

المصادر والمراجع

1 ـ القرآن الكريم، مصحف الجماهيرية.

2 ـ أسلوب القسم واجتماعه مع الشرط في رحاب القرآن الكريم، علي أبو القاسم عون، منشورات جامعة الفاتح، 1992.

3 ـ الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة محمد علي الجرجاني، تحقيق الدكتور عبد القادر حسين، دار نهضة مصر، القاهرة.

4 ـ الأشباه والنظائر في النحو، جلال الدين السيوطي، تقديم الدكتور فايز ترحيني، دار الكتاب العربي، 1984م.

(74) أوضح المسالك 4/ 9.

(75) نفسه.

5 ـ أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ابن هشام، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، 1974م.

6 ـ الإيضاح في علل النحو، أبو القاسم الزجّاجي، تحقيق مازن المبارك، دار العروبة، 1959م.

7 ـ الإيضاح في علوم البلاغة، الخطيب القزويني، دار الجيل، بيروت.

8 ـ بلاغة التقديم والتأخير في القرآن الكريم، د. علي أبو القاسم عون، أطروحة دكتوراه، جامعة محمد الخامس.

9 ـ البلاغة تطور وتاريخ، دكتور شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة.

10 ـ جمهرة أشعار العرب، أبو زيد القرشي، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1978م.

11 ـ الخصائص، ابن جنّي، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت.

12 ـ دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمد محمود شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1989م.

13 ـ ديوان النابغة الذبياني، شرح وتقديم عباس عبد الستار، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986م.

14 ـ شرح ابن عقيل، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 1998م.

15 ـ شرح التسهيل، لابن مالك، تحقيق د. عبد الرحمن السيد، هَجَر للطباعة والنشر، 1990م.

16 ـ شرح الرضي على الكافية، تصحيح يوسف حسن عمر، منشورات جامعة قاريونس، 1978م.

17 ـ شرح كتاب سيبويه، السيرافي، تحقيق د. رمضان عبد التواب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م.

18 ـ شرح الكافية الشافية لابن مالك، تحقيق عبد المنعم أحمد هريدي، مكتبة الثقافة الدينية.

19 ـ شرح المفصل، ابن يعيش، عالم الكتب، بيروت.

20 ـ علم المعاني، د. بسيوني عبد الفتاح بسيوني، مطبعة السعادة، القاهرة، 1987م.

21 ـ الفتوحات الإلٰهية، سليمان عمر العجيلي، دار الفكر للنشر والتوزيع.

22 ـ الكتاب، سيبويه، تحقيق عبد السلام هارون، عالم الكتب، بيروت، 1983م.

23 ـ الكليات، للكفوي، تحقيق عدنان درويش، دمشق.

24 ـ لسان العرب، لابن منظور.

25 ـ اللغة العربية معناها ومبناها، د. تمام حسان، دار الثقافة، الدار البيضاء.

26 ـ مختصر سعد التفتزاني على تلخيص المفتاح، دار الكتب العلمية، بيروت.

27 ـ معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت.

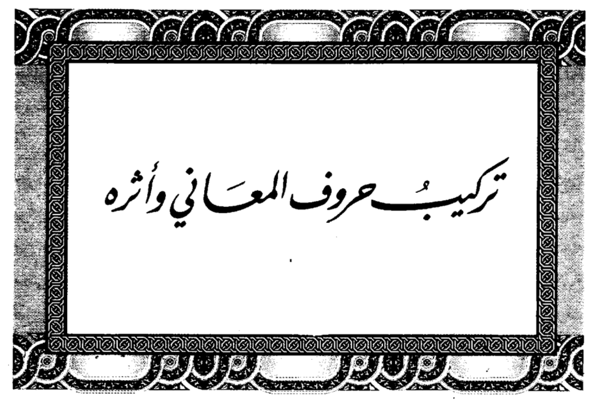
28 ـ المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، القاهرة.

29 ـ مغني اللبيب، ابن هشام، تحقيق مازن المبارك وآخرين، دار الفكر، بيروت، 1985م.

30 ـ مواضع اللبس عند النحاة، د. زين كامل الخويسكي، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، 1989م.

31 ـ النحو الوافي، عباس حسن، دار المعارف، مصر.

32 ـ همع الهوامع، جلال الدين السيوطي، تحقيق د. عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة، 1987م.



تركيب حروف المعاني وأثره

الدكتور: بشير محمد زقلام

ونعني بالتركيب استعمال كلمتين متلازمتين أبداً تدل كل واحدة منهما على معنى في حال الإفراد، وتصبح بالتركيب كلمة واحدة لها معنى آخر لم يكن في واحد من جزئيها من قبل. والحروف التي جاءت في الظاهر مركبة اختلف النحويون في تركيبها، لأن الأصل عندهم في الحروف البساطة، والتركيب فرع، ولا يصح ذلك إلا فيما له معنى في حال الإفراد[1]؛ لهذا فإن أغلب كتب النحو خلت من تقسيم الحرف إلى بسيط ومركب على الرغم من تعدد تقسيماتهم له، ولم أجد دراسة وافية تجمع هذه الحروف، إلا إشارات عابرة عند الحديث عن الحرف مفرداً، ومن هذه الإشارات ما ذكره أبو حيان حيث قال: (والمركب:

(1) انظر رصف المباني 287.

كأن ولولا، ولوما وإلا، وهلا، وإذما على مذهب سيبويه، ولما على مذهب سيبويه أنها حرف لا ظرف، وذهب أبو القاسم حسين بن العريف إلى أن لمّا وربما مركبة لا بسيطة)[2].

وهذه الدراسة تكشف، إن شاء الله، عن الحروف المركبة وما اكتسبه كل حرف بالتركيب، مستبعداً الخلاف الواقع بين النحويين في التركيب، ومكتفياً برأي من يقول بذلك، لأن الغاية هي دلالة الحرفين مجتمعين، وما حصل لهما من تغيير في اللفظ أو المعنى، لأن التركيب وضع لهذا الغرض، يُستفاد منه معنى آخر لم يكن في أحدهما من قبل، وقد تنبه لذلك كثير من النحويين السابقين. يقول السيوطي في رواية عن الشيخ كمال الدين: (قد تركب حروف المعاني فيستفاد منها معنى غير ما كان أولاً كَهَلاَ، وألا ولولا ولما وإلا كذلك)[3].

وقد قسمت الحروف المركبة على النحو الآتي:

التركيب مع «لا»: ألا، إلا، لكن، لن، لولا، هلا.

التركيب مع «ما»: أمَا، أمّا، إما، لما، إذما.

التركيب مع الكاف: كأن، كلا، كما.

التركيب مع بل: بلى

أولا: التركيب مع «لا»: ألا، إلا، لكن، لن، لولا، هلا.

أ ـ ألا: هذه الأداة قيل بأنها مركبة من همزة الاستفهام ولا النافية، وقد كان لهذا التركيب أثر في البناء وفي المعنى، أما من جهة البناء: فقد جاز وقوع لا النافية بعدها في قوله:

ألا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

ووقوع الاسم بعدها والفعل كقولك: ألا زيد منطلق، وألا قام زيد، قال

(2) ارتشاف الضرب 2: 363.

(3) الأشباه والنظائر 1: 116.

تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾[4]، وقوله: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ﴾[5]. قال ابن يعيش: (وهي مركبة من الهمزة ولا النافية، مغيرة عن معناها الأول إلى التنبية، ولذلك جاز أن تليها لا النافية، وصار يليها الاسم والفعل والحرف)[6].

أما من جهة المعنى فقد نقل التركيب معنى لا من النفي إلى الإيجاب وأصبحت الكلمة تدل على المعاني الآتية:

1 ـ التمني: وهي التي يقع بعدها الاسم مثل: ألا ماء أشربه، وقول الشاعر:

ألا طـعـان ألا فـرسـان عـاديـة إلا تـجـشـؤكـم عـنـد الـتـنـانـيـر

يقول المالقي: (وأما ألا التي بعدها الاسم مبني، ويرجع المعنى فيه إلى التمني فهي لا التي للنفي والتبرئة، دخلت عليها الهمزة فليست بسيطة وإنما هي مركبة في الأصل[7].

2 ـ استفتاح الكلام وتنبيه المخاطب: وتدخل على الجملة الاسمية والفعلية كقوله تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلسُّفَهَآءُ﴾[8]، وقوله تعالى: ﴿أَلَا يَوْمَ يَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوفًا عَنْهُمْ﴾[9]، وقد قال بتركيبها الزمخشري[10].

3 ـ العرض: وهو الطلب بلين ورفق، وتختص بالدخول على الأفعال، كقولك: ألا تنزل عندنا تصب من طعامنا، قال المرادي في رواية عن ابن مالك: (ألا التي للعرض مركبة من لا النافية والهمزة)[11].

ب ـ إلاّ: والذي قال بتركيبها الخليل، فهو يرى أنها مركبة من إن

---

(4) سورة الملك، الآية: 14.
(5) سورة يونس، الآية: 62.
(6) شرح المفصل 8: 115.
(7) انظر رصف المباني 166.
(8) سورة البقرة، الآية: 13.
(9) سورة هود، الآية: 8.
(10) انظر الجنى الداني 381.
(11) انظر الجنى الداني 383.

المكسورة المخففة، ولا فأسكنت النون وأدغمت في اللام[12]، ورواه الرماني والمرادي عن الفراء[13].

والذين قالوا بتركيبها يرون أن النصب بعدها بأن، والرفع بلا[14]، والمعاني التي حصلت لها بالتركيب كثيرة، وأشهرها أنها تكون للاستثناء كقوله تعالى: ﴿فَشَرِبُواْ مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا﴾[15] وتكون صفة لجمع مذكّر بمنزلة غير كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[16]، فإلا هنا لا تكون للاستثناء من جهة المعنى، إذ لو كان ذلك لكان المعنى: أنه لو كان فيهما آلهة ليس فيهم الله لفسدتا، ويقتضي ذلك أنه لو كان فيهما آلهة فيهم الله لم تفسدا وهذا ليس المراد[17].

وتكون عاطفة تفيد التشريك بمنزلة الواو وجعلوا من ذلك قوله تعالى: ﴿لَا يَخَافُ لَدَيَّ ٱلْمُرْسَلُونَ إِلَّا مَن ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بَعْدَ سُوٓءٍ﴾[18]، أي ولا من ظلم.

ويلاحظ أن المعاني التي دلت عليها إلاّ موجودة في لا قبل التركيب إذ تكون عاطفة وذلك إذا وقعت بين مفردين، ويكون ما قبلها مثبتاً كقولك قام زيد لا عمرو، ونظراً لما في «لا» من معنى السلب فقد تكون بمعنى «غير» إذا عُطفت عليها نحو: ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾[19]، أو سبقها جار نحو سافرت بلا زاد.

ج ـ **لكنَّ**: يرى الفراء: أنها مركبة من لكن وإنَّ، فطرحت الهمزة ونون لكن[20]، وروي عن الكوفيين أنها مركبة من لا وأن، والكاف زائدة والهمزة

---

(12) انظر الكتاب 3: 332.

(13) انظر معاني الحروف للرماني 126، والجنى الداني 517.

(14) انظر معاني الحروف 126 والجنى الداني 517.

(15) سورة البقرة، الآية: 249.

(16) سورة الأنبياء، الآية: 22.

(17) انظر المغني 99.

(18) سورة النمل، الآية: 10 ـ 11.

(19) سورة الفاتحة، الآية: 7.

(20) الجنى الداني 617.

محذوفة، واستحسن المرادي القول بأنها مركبة من «إنّ» ولا، والكاف، والدليل على ذلك دخول اللام في خبرها كما تدخل في خبر إن في قولهم:

ولـكـنـنـي مـن حـبـهـا لـعـمـيـد

وقد نظر السهيلي إلى معنى لكن، فجعلها مركبة من لا التي تفيد النفي، وكأن والكاف للتشبيه، وأن على أصلها، ولذلك وقعت بين كلامين من نفي لشيء وإثبات لغيره[21].

وإذا سلمنا بأنها مركبة من لا وإن على مذهب الكوفيين، نقول: إن هذا التركيب قد أحدث التغييرات الآتية:

- تعمل عمل جزئيها وهو «إنّ» إذا لم تخفف، أما إذا خففت فلا تعمل، وهذا العمل فُقِدَ بالتركيب لأن «إنّ» تعمل وإن خُفِّفَت.
- يتقدمها كلام بعد أن كان لإنّ صدر الكلام.
- دلت على الاستدراك بعد أن كانت «إنّ» تفيد التوكيد، ويكون حكم ما بعدها مخالفاً لما قبلها لذلك لا بد أن يتقدمها كلام مناقض لما بعدها.
- يرى ابن عصفور أنها تكون للتوكيد دائماً ويصحب التوكيد معنى الاستدراك[22]، ولعل ابن عصفور جعل فيها هذا المعنى بالنظر إلى «إنّ»، وهي إحدى جزئيها، فقولك لو جاءني ساعدته ولكنه لم يجيء، فإن التوكيد ظاهر فيما أفادته (لو) من الامتناع.

د ـ **لن**: قال بتركيبها الخليل، فهو يرى أنها مركبة من لا النافية وأن الناصبة للفعل المستقبل، ثم خففت الهمزة بالحذف فصار لان، فحذفت الألف لالتقاء الساكنين[23].

ولعل الخليل ذهب هذا المذهب فنظر إلى لا النافية من حيث المعنى،

---

(21) انظر الجنى الداني 618.

(22) انظر المغني 383.

(23) انظر الكتاب 3: 5 ورصف المباني 355، والمغني 374، وأسرار العربية 329، وأصلها عند الفراء لا النافية أبدل من ألفها نون.

وإلى أن المصدرية من حيث العمل، فدلت على النفي عن طريق لا، وعلى العمل في المضارع عن طريق أن، وهذا هو التغيير الذي حدث بالتركيب من حيث البناء ومن حيث المعنى. ولم يرض بهذا سيبويه فقال معقباً على الخليل: (ولو كانت على ما يقول الخليل لما قلت: أما زيداً فلن أضرب لأن هذا اسم، والفعل صلة، فكأنه قال: أما زيداً فلا الضرب له)[24]، ويعني أن الفعل صلة لأنْ، والفعل في صلة أنْ لا يعمل فيما قبله، فلا يجوز أن ينصب زيداً في المثال المتقدم، وقد رد على سيبويه بأن لن قد صار لها بالتركيب حكم جديد، فجاز فيها ما لم يجز في أن وهي مفردة قبل التركيب. يقول أبو البركات: (ويمكن أن يعتذر عن الخليل بأن يقال: إن الحروف إذا ركبت تغير حكمها بعد التركيب عما كانت عليه قبل التركيب)[25]، ولعل الصواب القول بتركيبها إذ إن خصائص الحرفين ما زالت قائمة بعد التركيب، من بينهما العمل، والنفي الذي تدل عليه لا، إضافة إلى أنها قد تكون للدعاء، وهذا المعنى تدل عليه لا ومن ذلك قول الشاعر:

لـن تـزالـوا كـذلـكـم ثـم لا زلـــ ـــتُ لـكـم خـالـداً خـلـود الـجـبـالِ[26]

وقد يجزم بها والجزم من خصائص «لا» عندما تكون للنهي، ومن ذلك ما قاله أعرابي يمدح الحسين بن علي:

لـن يـخـب الآن مـن رجـائـك مَـن حـرّك مـن دون بـابـك الـحـلـقـة[27]

هـ ـ لولا: اتفقت الطائفتان على أنها مركبة من لو التي هي حرف امتناع ولا النافية[28] فلو معناها امتناع الشيء لامتناع غيره، ولا معناها النفي، فلما ركبوهما بطل معنياهما، ودلت بعد التركيب على ما يأتي:

1 ـ الامتناع: وهي التي تدخل على جملتين إحداهما مبتدأ وخبر والأخرى

(24) الكتاب 3: 5.

(25) انظر أسرار العربية 130 وشرح كتاب سيبويه للسيرافي: 1.

(26) البيت في المغني 374 و916.

(27) البيت في المغني 375.

(28) انظر الجني الداني 602.

فعل وفاعل فتعلق إحداهما بالأخرى كقوله تعالى: ﴿لَوْلَآ أَنتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ﴾[29]، ومن الملاحظ أن التركيب قد غير حكم لو حيث كانت لا يليها إلا الفعل، وبعد التركيب أصبحت لا يليها إلا الاسم.

2 ـ التحضيض وتدخل على الفعل المضارع كقوله تعالى: ﴿لَوْلَآ أَخَّرْتَنِيٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ قَرِيبٍ﴾[30]، وعلى الماضي كقوله تعالى: ﴿لَّوْلَا جَآءُو عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ﴾[31] ويكون معناها في المضارع الحض على الفعل والطلب له فهي بمعنى الأمر، ومعناها إذا دخلت في الماضي التوبيخ واللوم على ترك الفعل[32]، ويقول ابن مالك (قلَّما يخلو مصحوبها من توبيخ)[33].

3 ـ تكون للاستفهام بمعنى النفي، وتقع بعدها إلا كقوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ ءَامَنَتْ فَنَفَعَهَآ إِيمَٰنُهَآ إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ﴾[34]، والمعنى ـ والله أعلم ـ نفي إيمان أهل القرى، وقد أكد ذلك بقوله: إلا.

و ـ هلا: مركبة من هل ولا[35]

وهذا التركيب أحدث أثراً في «هل» فقد كانت تدخل على الجملة الاسمية والفعلية، وبعد التركيب مع لا صار المعنى على التحضيض، ولم تدخل إلا على الفعل ظاهراً أو مضمراً[36].

فتدخل على الفعل الماضي كقولك: هلاَّ ذاكرت، وهلاَّ اجتهدت، وعلى الفعل المضارع كقولك: هلاَّ تقوم، وهلاَّ تزاول الرياضة، وإذا جاء بعدها اسم فعلى تقدير فعل أنشد الأخفش:

---

(29) سورة سبأ، الآية: 31.

(30) سورة المنافقون، الآية: 10.

(31) سورة النور، الآية: 13.

(32) انظر شرح الرضي على الكافية 4: 442.

(33) شرح التسهيل 4: 113.

(34) سورة يونس، الآية: 98.

(35) انظر معاني الحروف للرماني 132 والكتاب 5: 3.

(36) انظر الأشباه والنظائر في النحو 1: 116.

الآن بعد لَجَاجتي تلحُونني   هلاّ التقدم والنفوس صحاح

أي هلاً يحدث التقدم[37].

كما أن التركيب غيّر حكم «هل» فهي قبله، لا يجوز أن يعمل ما بعدها فيما قبلها، وبعد التركيب مع لا ودخول معنى التحضيض جاز أن يعمل ما بعدها فيما قبلها تقول: محمداً هلاّ أكرمت[38].

ثانياً: التركيب مع «ما» (أمَا ـ أمَّا ـ إمّا ـ لمّا ـ إذما).

أ ـ أمَا المفتوحة المخففة: ذكر المرادي بأنها مركبة من الهمزة وما النافية[39]، وقد خرجت (ما) من معنى النفي إلى الإيجاب عندما ركبت مع الهمزة وأصبحت تدل على المعاني الآتية:

1 ـ التنبيه والاستفتاح: ويكثر ذلك إذا وقعت قبل القسم كقولك: أما والله لقد كان كذا وكذا، كقولهم:

أما والذي أبكى وأضحك والذي   أمات وأحيا والذي أمرُهُ الأمر

2 ـ العرض: وهو أن تعرض على صاحبك حدوث فعل كعرضك عليه القيام أو القعود بقولك: أما تقوم، أما تقعد. وهذا الأسلوب يتأتى إذا وقع بعدها الفعل، أما إذا وقع بعدها الاسم، وأريد بالأسلوب العرض فإنه يقدر قبله الفعل يدل عليه الكلام كقولك: أمَا زيداً، والتقدير: أما تبصر زيداً.

3 ـ التوبيخ: ويكون ذلك إذا وقع بعدها الفعل الماضي مثل قولك: أما فهمت أن من الذنوب لا تكفرها الصلاة.

4 ـ وقد تكون «أما» بمعنى حقاً كقولك: أما أنك ذاهب، والمعنى أحقاً أنك ذاهب وهي في هذه الحالة مركبة من حرف وهو (الهمزة) واسم وهو (ما) بمنزلة شيء وهو قول سيبويه[40]، وقد رجح ابن هشام قوله فقال: (قال

(37) انظر رصف المباني 471.

(38) انظر أسرار العربية 329.

(39) انظر الجنى الداني 392.

(40) انظر الجنى الداني 391.

آخرون هي كلمتان الهمزة للاستفهام وما اسم بمعنى شيء وذلك الشيء حق، فالمعنى أحقاً وهذا هو الصواب)[41] وقد عدّها ابن خروف من الحروف المركبة من حرف واسم[42].

ب ـ **أمَّا بفتح الهمزة وتشديد الميم**: قال بتركيبها ثعلب، فهو يرى أنها جزءان: إن الشرطية و«ما» حذف فعل الشرط بعدها، ففتحت همزتها مع حذف الفعل، وكسرت مع ذكره[43]، وإذا سلمنا بهذا التركيب، فنقول إنه قد أحدث تغييرات في البناء وفي المعنى، فمن حيث البناء فلها أحكام كثيرة نذكر منها:

- لزوم الفاء بعدها إذ لا تحذف إلا في ضرورة شعرية، أو مع قول أغنى عنه المحكي به.
- لا يليها فعل، لأنها قائمة مقام الشرط وفعل الشرط.
- جواز عمل ما بعد الفاء الواقعة في جوابها فيما قبلها.

أما من حيث المعنى فتكون بمعنى مهما الشرطية نحو: أما أنا فذاهب، أي مهما يكنْ من شيء فأنا ذاهب.

وتكون أيضاً للتفصيل مثل قوله تعالى: ﴿أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَٰكِينَ﴾[44].

وقد تركب (أمّا) من لفظين آخرين ذكرهما المالقي، وهما: أم المنقطعة وما الاستفهامية مثل قوله تعالى: ﴿أَمَّاذَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[45]، أو من (أن) المصدرية و(ما) التي هي عوض مِنْ (كان) نحو: أبا علي أما أنت ذا نفر، والمعني أبا علي أن كنت ذا نفر فحذفت كان وعوض ما وانفصل الضمير فصار أنت فانتصب ذا نفر بعده[46].

---

(41) المغنى 79.
(42) انظر الجنى الداني 392.
(43) انظر الجنى الداني 523.
(44) انظر الجنى الداني.
(45) سورة النمل، الآية: 84.
(46) انظر رصف المباني 183 ومعجم حروف المعاني 242.

جـ ـ إمَّا: مذهب سيبويه[47]، أنها مركبة من إنْ وما، أدغمت نون إن في ما فصارت إما، ولمّا اعتقدوا أن أصلها «إن ما» قالوا قد جاء في الشعر «إن» دون «ما» وأنشدوا:

قـتَـلْـتُ بـه أخـاك بـخـيـرِ عـبـسٍ   فـإنْ حـربـاً حُـذيـقَ وإنْ سـلامـا

قالوا: يريد فإما وإما[48].

وقول الشاعر:

وقـد كَـذَبَـتْـكَ نـفـسُـك فـاكـذِبَـنْـهـا   فـإن جَـزَعـا وإن إجـمـال صـبْـرِ

أي: فإما جزعا، وإما إجمال صبر، فحذفت ما واكتفي بإن[49]،

ومن أثر التركيب في الكلمة أنها تتكرر غالباً، وتفيد المعاني الآتية:

التفصيل مع الشك: رجع إما خالد وإما محمد.

التفصيل مع الإبهام: ﴿وَءَاخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ ٱللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ﴾[50].

التفصيل مع التخيير: كل إما تفاحاً وإما عنباً.

التفصيل مع الإباحة: خذ إما فضة وإما ذهباً.

وتكون بمنزلة (أو) في الخبر كقولك: جاءني إما زيد وإما عمرو، أي أحدهما.

وقد تتركب «إما» من إن الشرطية و«ما» الزائدة للتوكيد، وهي في هذه الحالة تكون للشرط[51]، مثل قوله تعالى: ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَٱنۢبِذْ إِلَيْهِمْ﴾[52]، وقوله تعالى: ﴿فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ ٱلْبَشَرِ أَحَدًا﴾[53]، وينجزم بعدها

---

(47) انظر الكتاب 1: 293.

(48) ارتشاف الضرب 1993.

(49) انظر الجنى الداني 345.

(50) سورة التوبة، الآية: 106.

(51) انظر الجنى الداني 535.

(52) سورة الأنفال، الآية: 58.

(53) سورة مريم، الآية: 26.

الفعل، كما يجوز حذف (ما) وإبقاء «إن»[54]، يقول الفخر الرازي في قوله تعالى: ﴿إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا﴾[55]، : (لفظ «إما» لفظة مركبة من لفظتين: إن، وما. أما كلمة «إن» فهي للشرط، وأما كلمة «ما» فهي أيضاً للشرط كقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ﴾[56]، فلما جمع بين هاتين الكلمتين أفاد التوكيد في معنى الاشتراط)[57].

د ـ **لمَّا**: مذهب الجمهور أنها مركبة من لم و«ما»[58]، وإلى ذلك ذهب أبو علي الفارسي[59]، وقد حدث لها بالتركيب ما يأتي:

- جزم الفعل المضارع بعدها وهذا العمل كان في أحد جزئيها.
- جواز حذف الفعل بعدها، اختياراً، وهذا لم يكن في (لم) إلا في الضرورة.
- عدم مصاحبتها لأدوات الشرط الذي جاز في (لم) قبل التركيب.
- عدم إلغائها في الكلام، وقد جاز في (لم) قبل التركيب.

أما من جهة المعنى فإنها:

1 ـ تنفي الفعل المضارع وتصرف معناه إلى المضي، وهذا موجود في (لم) قبل التركيب، أما عندما تركبت فإنه يجب اتصال نفيها بالحال عكس المنفي بلم حيث لا يلزم اتصاله بالحال.

2 ـ تكون بمعنى (إلا) وذلك إذا وقعت بعد القسم كقول الراجز:

قالت له: بالله، يا ذا البُردينْ   لمَّا غَنِثْتَ نفساً أو اثنين

أو بعد نفي كقوله تعالى: ﴿وَإِن كُلُّ ذَٰلِكَ لَمَّا مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾[60]، أي ما كل ذلك إلا متاع الحياة الدنيا.

---

(54) انظر رصف المباني 186.
(55) سورة الإسراء، الآية: 23.
(56) سورة البقرة، الآية: 106.
(57) تفسير الفخر الرازي 20: 188.
(58) انظر الجنى الداني 593.
(59) انظر نتائج الفكر 127.
(60) سورة الزخرف، الآية: 35.

3 ـ تفيد التعليق ويسمونها حرف وجوب لوجوب أو وجود لوجود، وما زالت محتفظة بحرفيتها على مذهب سيبويه، ويرى الفارسي أنها ظرف بمعنى حين، ومن خصائصها:

ـ يليها الفعل الماضي المثبت أو المنفي بلم أو مضارع منفي بلم.

ـ تزاد أن بعدها كقوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَن جَآءَ ٱلْبَشِيرُ﴾[61]،

ـ جواز حذف جوابها للدلالة عليه كقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا ذَهَبُواْ بِهِۦ وَأَجْمَعُوٓاْ﴾[62]، أي فعلوا ما أجمعوا عليه.

هـ ـ **إذما**: وهي حرف عند سيبويه[63]، مركبة من إذ وما، وتسمى «ما» المسلطة، أطلقها الهروي «وهي التي تدخل على ما لا يعمل فتوجب له العمل» وقد عدّها المرادي في الحروف الرباعية؛ لأنها صارت مع «ما» كالكلمة الواحدة[64].

وقد أحدث هذا التركيب نقل الكلمة من الاسمية إلى الحرفية، وعدم إضافتها بعد أن كانت واجبة في إذ، وأكسبها معنى جديداً يختص به الحرف، وهو المجازاة بها وجزم الفعل بعدها، وصارت تعطي الزمان المستقبل بعد أن كانت تدل على المضي تقول: إذ ما تقم أقم فتجزم الفعلين بعدها، وإذا وقع بعدها الماضي يكون في محل جزم، وذلك كقول الشاعر:

إذْما أتيت على الرسول فقل له حقّاً عليك إذا اطمأن المجلس

وبدلالتها على معنى الجزاء مال النحويون إلى قول سيبويه بحرفيتها، قال المرادي: (فلما قُصد جعلها جازمة ركبت مع «ما» لتكفها عن الإضافة، وتهيئها لما لم يكن لها من معنى وعمل، ولكونها تركبت مع «ما» عدها بعضهم في الحروف الرباعية) ويقول: (وأما بعد التركيب فمدلولها المجتمَعُ عليه،

---

(61) سورة يوسف، الآية: 96.

(62) سورة يوسف، الآية: 15.

(63) أنظر الجنى الداني 191، ورصف المباني 149.

(64) انظر الجنى الداني 508.

المجازاة، وهو من معاني الحروف، ومن ادعى أن لها مدلولاً آخر زائداً على ذلك، فلا حجة له، وهي مع ذلك غير قابلة لشيء من العلامات، التي كانت قابلة لها قبل التركيب، فوجب انتفاء اسميتها، وثبوت حرفيتها)[65].

ثالثاً: التركيب مع الكاف «كأن ــ كلا ــ كما».

أ ــ كأَنّ: وأصلها عند الخليل وسيبويه (إنّ)إن لحقتها كاف التشبيه وصارتا كلمة واحدة[66]، والخطوات التي اتبعت في تركيبها في نحو قولك: «كأن زيداً أسد».

أ ــ أصل الجملة: إن زيداً كأسد.

ب ــ قدم حرف التشبيه اهتماماً به وفتحت همزة إنّ؛ لأن المكسورة لا يدخل عليها حرف الجر، فأصبحت كأن زيداً أسد.

وقد كان لهذا التركيب أثر في الكلمة على النحو الآتي:

1 ــ استغنت الكاف عما كانت تتعلق به، لمفارقتها الموضع الذي تتعلق فيه بالاستقرار، ولا يقدر لها عامل غيره؛ لتمام الكلام بدونه.

2 ــ تمّ إظهار الاهتمام والعناية بالتشبيه وذلك ببدء الكلام بالحرف المركب، يقول ابن يعيش: (فإن قيل فما الفرق بين الأصل والفرع في كأن؟ قيل: التشبيه في الفرع أقعد منه في الأصل، وذلك إذا قلت زيد كالأسد فقد بنيت كلامك على اليقين، ثم طرأ التشبيه بعد، فَسَرىٰ من الآخر إلى الأول وليس كذلك في الفرع الذي هو قولك: كأن زيداً أسد؛ لأنك بنيت كلامك من أوله على التشبيه فاعرفه)[67].

3 ــ تكون للتحقيق دون التشبيه، ذكر المرادي بأن الكوفيين ذهبوا إلى ذلك، وجعلوا منه قول عمر بن أبي ربيعة:

---

(65) الجنى الداني 190 ــ 191.

(66) انظر الكتاب 3: 151.

(67) شرح المفصل 8: 82.

كأنني حين أُمسي لا تُكلمني ذو بِغْية، يشتهي ما ليس موجودا

وقول الشاعر:

فأصبح بطن مكة مقشعراً كأن الأرض ليس بها هشامُ[68]

ولعل التحقيق مستفاد من (إنّ) أحد جزأي الكلمة.

ب ـ **كلاً**: أصل «كلا» لا التي للنفي وكاف التشبيه، وشددت اللام لتخرج الكاف عن معناها الذي هو التشبيه فهي رد وردع لما قبلها[69].

وتدل «كلا» على الآتي:

1 ـ تكون بمعنى لا، أي الرد والإنكار لما قبلها من الكلام. وهي في هذه الحالة حرف لا موضع له من الإعراب، وهذا مذهب الخليل وسيبويه والأخفش والمبرد والزجَّاج.

2 ـ تكون بمعنى «حقاً» وهي في هذه الحالة يبتدأ بها لتأكيد ما بعدها، ويكون موضعها نصباً على المصدر والعامل محذوف، والتقدير: أحق ذلك حقاً، وقد ذهب إلى ذلك الكسائي.

3 ـ تكون بمعنى ألا لاستفتاح الكلام، وهي في هذه الحالة حرف لاستفتاح الكلام لا غير، كقول العرب:

كلا زعمت أن العير لا يقاتل

وهو مثل للعرب،

وقول أعشى بن قيس:

كلا زعمتم بأنا لا نقاتلكم إنا لأمثالكم يا قومنا قتل

وقد ذهب إلى ذلك أبو حاتم ودليله: أن جبريل عليه السلام أول شيء نزل به من القرآن خمس آيات من سورة العلق مكتوبة في نمط، والنبي ﷺ يتكلم بها كما يلقنه، فلما قال: «ما لم يعلم» طوى النمط[70].

---

(68) انظر الجنى الداني 571.

(69) انظر شرح كلا وبلى ونعم لمكي بن أبي طالب 22.

(70) انظر البرهان في علوم القرآن 4: 316.

ج ـ **كما**: قد تكون هذه الكلمة مركبة من حرفين وهما: كاف التشبيه وما المصدرية، أو ما الكافة، أو ما الزائدة.

فالمصدرية نحو صمت كما صمت أي كصيامك.

والكافة مثل قوله تعالى: ﴿وَٱذْكُرُوهُ كَمَا هَدَىٰكُمْ﴾[71]، عند الزمخشري، ومنها قول الشاعر:

وأعلم أنني وأبا حُميد   كما النشوان، والرجُل الحليم
أريد هجاءه وأخاف ربي   وأعلم أنه عبد لئيم

أما الزائدة نحو قول الشاعر:

وننصر مولانا ونعلم أنه   كما الناسِ مجروم عليه وجارم

فما زائدة والناس مجرورة بالكاف[72].

وتكون كما بمعنى كي فينصب الفعل بعدها تقول: أكرمتك كما تكرمَني، أي كي تكرمني، يقول عمر بن أبي ربيعة:

وطرفَك إما جئتنا فاحبِسَنْه   كما يحسبوا أنَّ الهوى حيث تنظُرُ

أي كي يحسبوا

ومن المعاني المكتسبة بالتركيب:

تكون بمعنى (كأن)، وذلك كقول الشاعر:

تهددني بجندك من بعيد   كما أنا من خزاعة أو ثقيف

وبمعنى (لعل)، فتقول لا تهدد خالدً كما لا يهددك

ومنه قول رؤبة:

لا تشتم الناس كما لا تُشتم

أي لعلك تشتم[73]،

---

(71) سورة البقرة، الآية: 198.

(72) انظر الجنى الداني 482.

(73) انظر الجنى الداني 484.

وقد أشار المرادي بأنها في جميع مواضعها مركبة، ولم ير أحداً ذكر أن (كما) تكون حرفاً بسيطاً غير المالقي وأبطل قوله[74].

رابعاً: التركيب مع بل: «بلى»

بلى: قيل إن الألف ليست من أصل الكلمة، وإنما هي مركبة من بل العاطفة وألف زائدة[75]، وأتي بالألف هنا لغرضين:

ليتأتى الوقف على (بل)، لأنها حرف جواب، وحق هذه الحروف الوقوف عليها، لأنها تنوب عن الجملة، و(بل) لا يمكن الوقوف عليها؛ لأنها حرف عطف فضم إليها الألف ليتأتى الوقف. والدليل على ذلك وقوع هذا الحرف بعد النفي، وكأنه عدول عنه.

يقول الفرّاء: (أصلها كان رجوعاً محضاً عن الجحد إذا قالوا: ما قال عبد اللّه بل زيد فكانت «بل» كلمة عطف ورجوع لا يصلح الوقوف عليها، فزادوا فيها ألفاً يصلح فيها الوقوف عليه، ويكون رجوعاً عن الجحد فقط، وإقراراً بالفعل الذي بعد الجحد، فقالوا: (بلى) فدلت على معنى الإقرار والإنعام، ودل لفظ (بل) على الرجوع عن الجحد فقط)[76].

والغرض الثاني: دلالة الألف على كلام سابق، فعندما يقول القائل: أما خرج محمد؟ فتقول (بلى)، تكون بلى رجوعاً عن جحد، والألف تدل على كلام كأنك قلت: بل خرج زيد).

وقد ذكر مكي أن بعض الكوفيين قالوا: («بلى» أصلها بل، لكن زيدت الألف لتدل على الإيجاب في جواب الاستفهام الداخل على النفي، وفي جواب النفي قبل المنفي في الأصل، والألف أحدثت معنى الإيجاب لما قبل بلى)[77].

---

(74) المرجع السابق 484.

(75) انظر إعراب القرآن للنحاس 1: 241، والجامع لأحكام القرآن 1: 52.

(76) معاني القرآن للفراء 1: 53.

(77) كلا وبلى ونعم 79، تحقيق أحمد حسين فرحات، ط الأولى دار المأمون للتراث 1404هـ 1973م.

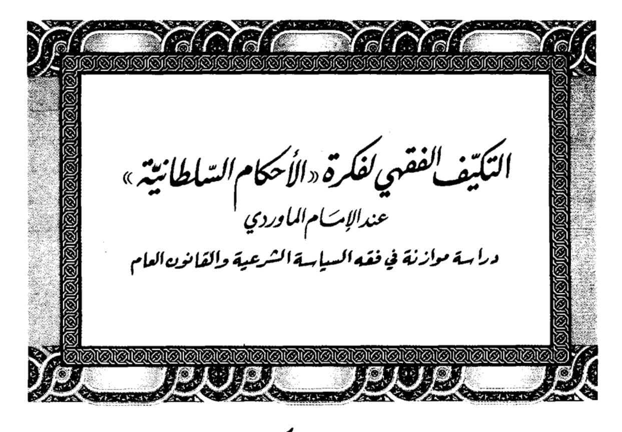
ونخلص في خاتمة عرضنا للحروف المركبة إلى أن تركيب الكلمات يحدث في الحرف كما حدث في الاسم والفعل، ويعطي صورة جديدة للحرف لم تكن فيه من قبل، ومن هذه الصور ما يأتي:

- نقل الكلمة من الاسم إلى الحرف، وقد حدث هذا في (إذ) عندما تركبت مع (ما) ودلت على المجازاة وهو من خصائص الحروف. وفي «ما» التي تدل على شيء عندما تركبت مع همزة الاستفهام، في مثل قولك: أما أنك ذاهب.
- عدم إضافة الكلمة بعد أن كانت واجبة، وقد حدث هذا في (إذ) عندما ركّبت مع (ما).
- نقل الحرف من النفي إلى الإيجاب، وقد حدث هذا في الحرفين «لا» و«ما» عندما ركبا مع الهمزة.
- تغيير حكم الحرف من الدخول على الفعل إلى الدخول على الاسم، وقد حدث هذا في (لو) عندما ركبت مع (لا).
- تغيير حكم الحرف من الدخول على الجملة الاسمية والفعلية إلى الدخول على الجملة الفعلية فقط، وقد حدث هذا في الحرف «هل» عندما ركبت مع (لا).
- تغيير حكم الحرف في عدم جواز عمل ما بعده في ما قبله إلى جواز ذلك، وقد حدث هذا في «هل» عندما رُكبت مع «لا».
- تغيير حكم الحرف من العمل إلى عدمه وذلك كما حدث في (أن) عندما ركبت مع (لا).
- عدم احتياج الحرف إلى متعلق، وقد حدث هذا في (الكاف) عندما ركبت مع (أن).
- جواز الوقوف على الحرف، وقد حدث هذا في «بل» عندما ركبت مع (الألف).

فهرس المصادر

- أسرار العربية لأبي البركات الأنباري تحقيق: محمد بهجت البيطار ط: الترقي بدمشق 1377هـ 1957م.
- الأشباه والنظائر في النحو لجلال الدين السيوطي ط الأولى دار الكتب العلمية بيروت لبنان 1405هـ 1984م.
- البرهان في علوم القرآن للزركشي تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ط/ الثانية دار المعرفة بيروت لبنان.
- تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب لمحمد الرازي، ط الأولى دار الفكر للطباعة والنشر بيروت 1401هـ 1981م.
- الكتاب لسيبويه تحقيق عبد السلام محمد هارون، عالم الكتب بيروت.
- المعجم الوافي في النحو العربي صنفه د. علي توفيق الحمد، يوسف جميل الزغبي، ط دار الجيل بيروت، دار الآفاق الجديدة المغرب.
- رصف المباني في شرح حروف المعاني للإمام أحمد بن عبد النور المالقي، تحقيق د. أحمد محمد الخراط، ط الثانية دار القلم 1405هـ 1985م.
- شرح التسهيل لابن مالك، تحقيق د. عبد الرحمن السيد، ود. محمد بدوي المختون ط/ الأولى، هجر إمبابة القاهرة 1410 ـ 1990م.
- شرح الرضي على الكافية، تصحيح يوسف حسن عمر، ط/ جامعة قار يونس 1398هـ ـ 1978م.
- شرح المفصل لابن يعيش، عالم الكتب بيروت.
- شرح كتاب سيبويه للسيرافي تحقيق د. رمضان عبد التواب ود. محمود فهمي حجازي ومحمد هاشم عبد الدايم ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب 1986.
- شرح كلا وبلى ونعم لأبي محمد مكي بن أبي طالب، تحقيق أحمد حسن فرحات، ط الأولى دار المأمون للتراث 1404هـ 1983م.
- قراضة الذهب في علمي النحو والأدب، لأحمد التائب عثمان زادة تحقيق د. محمد التونجي، ط الأولى دار صادر للطباعة والنشر بيروت 1998.
- كتاب حروف المعاني لأبي القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي تحقيق د. علي توفيق الحمد ط الثانية مؤسسة الرسالة بيروت 1406هـ 1986م.
- معاني الحروف للرماني تحقيق د. عبد الفتاح إسماعيل شلبي ط. دار النهضة مصر.

- معاني القرآن للفراء ط/ الثانية عالم الكتب بيروت 1980م.
- معجم حروف المعاني د. أحمد جميل شامي ط الأولى مؤسسة عز الدين بيروت 1413هـ 1992م.
- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب لجمال الدين ابن هشام الأنصاري تحقيق مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، ط الثالثة دار الفكر بيروت 1972م.
- نتائج الفكر في النحو لأبي القاسم عبد الرحمن عبد اللّه السهيلي، تحقيق د. محمد إبراهيم البنا ط: جامعة قار يونس الجماهيرية 1398هـ 1978م.



الدكتور: نصر الدين مصباح القاضي
رئيس قسم القانون العام - كلية القانون - جامعة الفاتح

المقدمة:

سبق لنا التعريف بالإمام الماوردي وبمنهجه الفقهي عامة، وموقفه من ولاية الاستيلاء، أو ما يعرف اليوم، في فقه القانون الإداري، بنظرية الموظف الفعلي، وهذه دراسة أخرى مكملة لسابقتها، قصدت أن أجلو بها صفحة من صفحات الفقه الإسلامي، ونحوت فيها نحواً من البحث عن تاريخ الفقه الإسلامي جديداً، ربما لم يألفه الباحثون من قبل، فاتخذت منهما باباً إلى الحديث عن التشريع الإسلامي وخصائصه وصلاحيته لتنظيم أمور الحياة الإنسانية، وخدمة الحضارة عامة في كل زمان ومكان، بالموازنة مع التشريعات الوضعية المعاصرة، خاصة في فقه القانون العام، بما يكشف عن مدى عمق

وأصالة الشريعة الإسلامية التي يرتكز عليها منهج الفقهاء المسلمين في وضع مذاهبهم ومناهجهم الفقهية، وليس الاستشهاد ببعض قضايا السياسية الشرعية والموازنة بينها، وبين ما يسمى اليوم بفقه القانون العام، إلا انحيازاً لفرع التخصص الذي أظن أنني خبرته أكثر من غيره، فضلاً عن طلب أكبر قسط من التوفيق في عرض وتجلية تلك المبادىء والأفكار في الفقه الإسلامي ، التي يأتي في مقدمتها ما تضمنه فقه السياسة الشرعية، «الذي يبحث فيه عما تدبر به شؤون الدولة الإسلامية من القوانين والنظم التي تتفق وأصول الإسلام، وإن لم يقم على كل تدبير دليل خاص، وموضوعه النظم والقوانين التي تتطلبها شؤون الدولة من حيث مطابقتها لأصول الدين، وتحقيقها مصالح الناس وحاجاتهم، وغايته الوصول إلى تدبير شؤون الدولة الإسلامية بنظم من دينها، والإبانة عن كفاية الإسلام بالسياسة العادلة، وتقبله رعاية مصالح الناس في مختلف العصور والبلدان»[1] .

وعلى هذا الأساس، فإن دراسة كتب الأحكام السلطانية هي دراسة في فقه السياسة الشرعية (فقه القانون العام المعاصر)، فهي موضوعة لتفصيل وشرح هذه البحوث، وكان رائد هذه الدراسة هو الإمام الماوردي في كتابه الأحكام السلطانية والولايات الدينية، وتبعه في ذلك معاصره الإمام الفراء الحنبلي في كتابه الذي يحمل الاسم والمضمون ذاته.

خطة البحث: تقتضي أصول البحث العلمي ومناهجه، تقسيم هذا البحث ـ بعد هذه المقدمة ـ إلى مبحثين:

الأول: عن تطور فكرة الأحكام السلطانية.

الثاني: عن التحليل الفقهي لكتاب الأحكام السلطانية.

الخاتمة: التي تتضمن خلاصة الدراسة.

---

(1) الشيخ عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية (أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية). القاهرة: دار الأنصار، سنة 1397هـ ـ 1977م ـ ص5.

المبحث الأول

تطور فكرة الأحكام السلطانية

تمهيد:

لقد نال كتاب الإمام الماوردي المعنون بالأحكام السلطانية والولايات الدينية، حظاً من الشهرة بين علماء المسلمين وغيرهم قديماً وحديثاً، بما لا يحتاج معه إلى مزيد توضيح وتذكير، ورغم ما أحرزه من شهرة وما كتب عن الإمام الماوردي باعتباره فقيهاً وقاضياً ومفسراً، وغير ذلك، إلا أنه لا زال يحتاج إلى مزيد من التأصيل والتحليل حتى يحتل المنزلة التي تليق به اليوم، خاصة بين فقهاء القانون العام، وفي هذا البحث محاولة لسبر غور فكرة الأحكام السلطانية والوقوف على تكييفها الشرعي والقانوني، من خلال عرض مضمون اللفظة المركبة، لغة واصطلاحاً، ثم الكشف عن مضمون الكتاب نفسه، بما يوضح أوجه الشبه والاختلاف بينه وبين كتب الأحكام السلطانية، وما جرى لها من تطور بعد عصر الماوردي إلى عصرنا هذا.

أولاً: فكلمة الأحكام السلطانية مركب إضافي، ولمعرفة المركب لا بد من معرفة أجزائه التي يتكون منها.

فالأحكام: جمع حكم، والحكم في اللغة: يأتي بمعنى المنع والرد والكف، وهي في الأصل معانٍ مادية حسية، ومن هنا جاءت تسمية لجام الدابة بالحكَمة، حيث يمنعها من الحركة، ويوجهها الوجهة التي يرغب فيها سائقها أو قائدها. وهذا هو المعنى الحسي المادي للكلمة، ثم صارت بمعنى العلم والمعرفة والقضاء بالعدل، وهي معانٍ نفسية حدسية تطورت إلى معانٍ أكثر تجريداً، مقتربة بذلك من المعنويات التي تقوم على التخيل والتعقل، وهكذا شهدت كلمة الحكم في فقه اللغة العربية تطورات مختلفة الدلالة والمعاني، وذلك طبقاً للقاعدة المعروفة في تطور المعرفة منذ كانت معرفة مادية حسية إلى أن أصبحت معنوية وعقلية. ومن مظاهر هذا التطور، ظهور كلمة الحِكْمة والحكيم، فالحكمة عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم، والحكيم هو

الذي يتقن الأمور ويحسنها بعلمه ومعرفته وخبرته وتجاربه، ومن هنا يقال لمن يتولى أمور الناس: الحاكم، لأنه يرد الظلم ويمنعه عنهم بما له من معرفة وإتقان للأمور، سواء أكان رئيساً للدولة، أم وزيراً، أم قاضياً، أم نحو ذلك من الوظائف والولايات العامة.[2]

وعلى أساس وضع اللغة واستعمالها جاء الاستعمال القرآني، فشرع الله تعالى الأحكام لأجل مصالح الناس بما فيها من حكمة بالغة مستحسنة، فضلاً عن كونها مانعة لجميع أنواع الفساد والباطل، وهي في ذلك جاءت متقنة كاملة الإحكام والإتقان.

يقول الله تعالى: في تقسيم آيات القرآن الكريم: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾[3].

ويقول تعالى: ﴿الٓر كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾.[4]

ولعل أوضح الآيات في هذا المقام قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ﴾[5].

أما عند علماء الأصول، فالمقصود بالحكم: خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين، طلباً أو تخييراً أو وضعاً، ويتنوع إلى أكثر من نوع، لأنه إما أن يتعلق بفعل المكلف على جهة الطلب، أو على وجه التخيير، أو على وجه الوضع. واصطلح علماء أصول الفقه الإسلامي على تسمية الحكم المتعلق بفعل المكلف على جهة الطلب أو التخيير بالحكم التكليفي[6]. وعلى تسمية

---

(2) ابن منظور، لسان العرب. ط أولى. بيروت: دار صادر، سنة 1300هـ، جـ12، ص140 وما بعدها. أيضاً، الجوهري، الصحاح، ط رابعة. بيروت: دار العلم للملايين، سنة 1407هـ ـ 1987م. ـ جـ5، ص1901 وما بعدها.

(3) سورة آل عمران، الآية: 7.

(4) سورة هود، الآية: 1.

(5) سورة النساء، الآية: 58.

(6) الشيخ عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه. القاهرة دار الفكر العربي، سنة 1416هـ ـ 1995م. ص97 وما بعدها. وأيضاً، الشيخ محمد أبو زهرة، أصول الفقه. القاهرة: دار الفكر العربي، سنة 1377هـ ـ 1958م ـ ص26 وما بعدها.

الحكم المتعلق بفعل المكلف على جهة الوضع بالحكم الوضعي.

والقرآن الكريم كلي الأحكام الشرعية، وهو المصدر الأول فيها، فهو لا يختص بشخص دون آخر، ولا بزمان دون زمان، ولا بموضوع دون آخر، والرسول عليه الصلاة والسلام هو المبين والشارح العلمي للقرآن الكريم، حيث يقول الله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[7].

وإن المستقري للأحكام الشرعية في القرآن الكريم يجد أنها تنقسم إلى ثلاثة أنواع:

الأول: الأحكام الاعتقادية، التي تتعلق بمعرفة الله تعالى وصفاته والملائكة والكتب السماوية والرسل والأنبياء واليوم الآخر... الخ.

الثاني: الأحكام الأخلاقية: التي تتعلق بالفضائل والآداب العامة التي يجب أن يتحلى بها المرء المسلم، وضدها من الرذائل والأعمال الشريرة التي يجب أن يتخلى عنها ويتجنبها.

الثالث: الأحكام العملية، التي تتعلق بأقوال الإنسان وأفعاله وتصرفاته في علاقته بربه كالعبادات من صلاة وزكاة وغيرها، وعلاقته بغيره من الناس التي تشمل أحكام المعاملات مثل: العقود والعقوبات وجميع التصرفات، عدا العبادات. وهي التي تشبه الأحكام التي تنظمها القوانين الوضعية المعاصرة[8].

أما السلطانية: فنسبة إلى السلطان، وأصله في اللغة من السَّلْط والسَّلِيط، والسليط عند عامة العرب الزيت، وعند أهل اليمن: دُهنُ السِّمْسِم، وهكذا الأصل المادي للكلمة جاءت بالمعنى الحسي، ثم تطورت إلى معنى أكثر

---

(7) سورة النحل، الآية: 44.

(8) الشيخ عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه (المصدر السابق ذكره). ص33 ـ 34. وفي التفاصيل يراجع الكتاب القيم لأبي إسحاق الشاطبي (ت790هـ) الموافقات في أصول الشريعة/ بشرح الشيخ عبد الله دراز. ـ القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، بدون تاريخ. جـ3، ص366 وما بعدها.

تجريداً وصارت بمعنى الشديد والحديد (أي الحدة) وهي معنى نفسي، فيقال: السَّلْطُ والسَّلِيطُ: الطويل اللسان من الرجال، والسَّلِيطة من النساء، إذا طال لسانها واشتد صخبها وحدتها.

ثم ابتعدت الكلمة عن المعاني المادية والنفسية وأمعنت في التجريد، مقتربة بذلك من المعنويات، فصارت تطلق على الحجة والبرهان.

ثم أضحت تطلق على كل صاحب حجة وبرهان، ومن ذلك السلطان أي الوالي أو الخليفة أو رئيس الدولة لأنه ذو السلطان، أي ذو الحجة، أو لأنه تقام به الحجج والحقوق، ومن ذلك قول الرسول ﷺ: «السلطان ظل الله في الأرض يأوي إليه كل مظلوم»[9].

ويقول أبو البقاء صاحب الكليات، إن كل سلطان في القرآن فهو حجة[10]، لأن الحجة البينة لها سلطة على العقل والقلب[11].

وهكذا يكشف التطور الدلالي للكلمة عن الحقيقة الواضحة، فأصل اللفظة يعني الزيت الذي يضاء به السراج، فبِقوَّته يقهر الظلام ويبدده، ثم صار هذا المعنى يطلق على السلطان الذي يستضاء به في إظهار الحق وقهر الباطل[12]. وهذه الدلالة في الاستعمال القرآني، تعني، بلغة العصر اليوم، معنى الصلاحية، والمقدرة على إصدار الأمر الملزم، وهو ما يعرف في لغة القانون بالسلطة العامة[13].

---

(9) الزبيدي، تاج العروس/تحقيق علي شيري. ـ بيروت: دار الفكر، سنة 1414هـ 1994م. ـ جـ10، ص291 وما بعدها.

(10) أبو البقاء (أيوب بن موسى الكفوي، ت1044هـ ـ 1683م). الكليات «معجم في المصطلحات والفروق اللغوية» بعناية الدكتور عدنان درويش ومحمد المصري. ط ثانية. القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، سنة 1413هـ ـ 1992م. ـ جـ3، ص3.

(11) الشيخ محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم (الشهير بتفسير المنار). ط ثانية. بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ نشر. ـ جـ8، ص397.

(12) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن. بيروت: دار إحياء التراث العربي، سنة 1376هـ ـ 1957م، جـ4، ص233.

(13) د. فتحي عبد الكريم، الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي (رسالة دكتوراه ـ كلية الحقوق، جامعة القاهرة). ط ثانية ـ القاهرة: مكتبة وهبة، سنة 1404هـ ـ 1984م ـ ص149.

وبعد الانتهاء من الكلام على المتضايفين في لفظ «الأحكام السلطانية» يتضح أن الإضافة بينهما تشير إلى مجموعة القواعد الشرعية التي تنظم أعمال السلطات أو السلطة العامة على مختلف مستوياتها: التنفيذية والقضائية والتشريعية، سواء أكان القائم بهذه السلطة من الأفراد كالموظف العام، أم هيئة من الهيئات التي تضم مجموعة من الأفراد تقوم باختصاص معين: كالمجالس واللجان وما في حكمها، وهذا ما يعكس فكرة تكامل الشعب والسلطة في النظام الإسلامي، ولكن أمام تطور الحياة وتعقد الحاجات، فضلاً عن ضعف الدافع الشرعي للإنسان الفرد في رعاية المصلحة العامة، بسبب ضعف الوازع الديني وغفلة الناس عن حقيقة الإيمان وتبعاته، اضطرت السلطات العامة إلى التدخل في شؤون الحياة وممارستها، ومن هنا ظهرت في النظم الإسلامية ـ عبر مسيرة الإسلام الحضارية ـ مجموعة جديدة من الوظائف والولايات والدواوين لم تكن معروفة من قبل[14].

ثانياً: ويبدو أن الإمام الماوردي أول من استخدم هذه الكلمة المركبة «الأحكام السلطانية» وجعلها عنواناً لكتابة المذكور، الذي يعتبر أول ما كتب بالعربية في هذا الموضوع[15]. ولا يمنع ذلك من ظهور عدة كتب تتناول بالدراسة بعض الموضوعات التي تناولها الإمام الماوردي في كتابه الأحكام السلطانية، ولا شك أنه استفاد منها جميعاً.

---

(14) د. مصطفى كمال وصفي، النظام الدستوري في الإسلام مقارناً بالنظم العصرية. ط ثانية. ـ القاهرة: مكتبة وهبة، سنة 1414هـ ـ 1994م. ـ ص95.

(15) د. حسن إبراهيم حسن والدكتور علي إبراهيم حسن، النظم الإسلامية. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، سنة 1970م. ص3، ويذكر المؤرخ ابن الأثير، أن أول من لقب بالسلطان هو محمود بن سبكتكين الغزنوي، ولم يلقب به أحد قبله، ويقول ابن الأثير: إنه كان عاقلاً ديناً خيراً عنده علم ومعرفة وكان عادلاً، كثير الإحسان إلى رعيته والرفق بهم، كثير الغزوات ملازماً للجهاد، وفتوحه مشهورة منها فتح الهند، وفي ذلك ما يستدل به على بذل نفسه لله تعالى واهتمامه بالجهاد، ولقد ولد يوم عاشوراء سنة ستين وثلاثمائة، وتوفي في سنة إحدى وعشرين وأربعمائة. يراجع كتاب ابن الأثير، الكامل في التاريخ. بيروت: دار صادر، سنة 1399هـ ـ 1979م. ـ جـ9، ص130، ص398 وما بعدها.

فقد بدأت الكتابة في النظم الإسلامية ضمن أبحاث كثير من المفسرين والفقهاء والمحدثين على مختلف اتجاهاتهم ومذاهبهم. ولعل عمر بن شبة بن عبيدة بن ريطة النمري البصري (ت 262هـ) هو أول من ألف كتاباً بعنوان «السلطان» وهو حافظ للحديث وشاعر ومؤرخ من أهل البصرة، وله تصانيف كثيرة.

وكتب آخرون من المتقدمين في الوزراء والكتاب، والسياسة، والخلفاء والأمراء، والأموال والخراج وغير ذلك، وكتب ابن قتيبة (ت 276هـ) أبو محمد بن عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري)، كتاب السلطان، وهو يمثل الجزء الأول من موسوعته الإسلامية الكبرى المعروفة باسم «عيون الأخبار» ويقول في مقدمتها: «فإن هذا الكتاب. . دال على معالي الأمور، مرشد لكريم الأخلاق، زاجر عن الدناءة، ناهٍ عن القبيح، باعث على صواب التدبير وحسن التقدير، ورفق السياسة، وعمارة الأرض. وليس الطريق إلى الله واحداً، ولا كل الخير مجتمعاً في تهجد الليل وسرد الصيام وعلم الحلال والحرام، بل الطرق إليه كثيرة وأبواب الخير واسعة وصلاح الدين بصلاح الزمان، وصلاح الزمان بصلاح السلطان، وصلاح السلطان، بعد توفيق الله، بالإرشاد وحسن التبصير»[16].

(16) ابن قتيبة، كتاب عيون الأخبار. بيروت: دار الكتاب العربي، (بدون تاريخ). . . . جـ1 ص(ي من المقدمة)، ولقد تتبع (الدكتور يوسف القرضاوي بعض المؤلفات في مجال فقه السياسة الشرعية (الذي يرى أنه يشمل علاقة الفرد بالدولة أو علاقة الحاكم بالمحكوم، أو الراعي بالرعية، أو السلطة بالشعب، وهو كما يقول الدكتور القرضاوي، ينظمه الفقه الدستوري والمالي والإداري والدولي). وذلك ضمن كتابه السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها. ط أولى. ـ القاهرة: مكتبة وهبة، سنة 1419هـ 1998م. ص15 ـ 16، ص20 وما بعدها، كما تتبع الدكتور فؤاد عبد المنعم مؤلفات السياسة الشرعية قديماً وحديثاً بشيء من التفصيل عن المطبوع منها والمخطوط، في مقدمة الطبعة الأولى من تحقيقه لكتاب منسوب للإمام الماوردي بعنوان: «التحفة الملوكية في الآداب السياسة» ثم عدد بعض أمهات الكتب في مجال السياسة الشرعية في الطبعة الثانية للكتاب المذكور، حيث يقرر أن عدم الوقوف عليها كان أحد الأسباب التي دعت الدكتور عبد الرزاق السنهوري إلى القول: (بأن الفقه السياسي الإسلامي في مرحلة الطفولة) وهو ما سجله في رسالته للدكتوراه في فرنسا عن «الخلافة» الذي قامت ابنته الدكتورة =

والذي يلاحَظُ على دراسة الإمام الماوردي في واقع الأمر أنها دراسة كاشفة عن نشأة الأحكام السلطانية، التي اتضح من تكييفها السابق أنها تمثل فقه السياسة الشرعية (أو فقه القانون العام الإسلامي). كما أن الإمام الماوردي يمثل الشخصية الإسلامية ذات الأبعاد المتعددة الجوانب الفقهية تمثيلاً واضحاً. وتكشف دراسة فقهه عن شخصية موسوعية ذات منهج متميز في كسب المعرفة وتحصيل أسبابها. وقد كانت البيئة التي عاش فيها الإمام الماوردي قد أنتجت كثيراً من العلماء والمفكرين والفلاسفة، الذين تركوا آثاراً ظاهرة في مجرى حياة الفكر الإنساني فأمدوه بنظريات ومبادىء فقهية إسلامية أصيلة وعميقة، وكان للإمام الماوردي ـ دون شك ـ أثره أيضاً في حياة هذا الفكر وتوجيهه وصناعته التي امتدت إلى يوم الناس هذا!.

ولقد تطورت فكرة «الأحكام السلطانية» إلى فقه السياسة الشرعية، ومرت بمراحل، حتى استقر الأمر على اعتبارها تقابل مصطلح «النظم الإسلامية» عند أغلب الباحثين المحدثين، حيث يقول الدكتور حسن إبراهيم حسن وأخوه: إن «موضوع النظم الإسلامية موضوع طريف لم يقصد لبحثه إلا القليل من الفقهاء والمؤرخين، مع ماله من أهمية وخطر. على أن هذا الموضوع ليس بجديد، فقد بحثه بعض فقهاء المسلمين الأقدمين بحثاً مستفيضاً، ويعتبر أبو الحسن على الماوردي المتوفى سنة 450هـ (1508م)، في طليعة المؤلفين الذين كتبوا في

= نادية عبد الرزاق السنهوري بترجمته بعنوان: «فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية» مراجعة وتعليق الدكتور توفيق الشاوي. انظر الطبعة الثانية. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة 1993 ـ ص50.

ويخلص الدكتور فؤاد عبد المنعم من عرضه للكثير من أمهات الكتب في مجال السياسة الشرعية إلى نتيجة مفادها: «إن في الإسلام علم اجتماع سياسي، وعلم أخلاق سياسي، وفقه للسياسة يبين منها جميعاً أن الدولة في الإسلام خادمة للدين، وأن الشرع الإسلامي شرع واقعي متكامل، وأنه لا ينكره ولا يجحده إلا من يجهل مزاياه ومقاصده، فما من مزية في نظام ما إلا وفي الشرع الإسلامي مثلها أو خير منها، وأن على أولي الأمر في الدول الإسلامية دوام التمسك به في أمره ونهيه ونقضه وإبرامه، مما يحقق العدل والأمن والرغد للناس في كل مكان وأي زمان» ص6.

النظم الإسلامية، وكتابه «الأحكام السلطانية» أول ما كتب بالعربية في هذا الموضوع»[17].

وهو ما يقرره أيضاً، الدكتور صبحي الصالح، حيث يرى أن من أمهات الكتب القديمة في «النظم الإسلامية» التي حملت اسم «الأحكام السلطانية»[18] للأمامين الماوردي (الشافعي) وأبي يعلى الفراء (الحنبلي).

ويستطرد الدكتور صبحي الصالح قائلاً: «ومن الطريف حقاً أن هذين الفقيهين» (الماوردي والفراء) اللذين كانا أول من تصدى لبحث «النظم الإسلامية» بحثاً شاملاً مستقصياً، قد عاشا في عصر واحد، وفي بيئة واحدة، وتوفي أولهما «الماوردي» سنة 450هـ والآخر «أبو يعلى» سنة 458هـ، فما بين وفاتيهما من الزمان لا يعدو ثماني سنين، وتشابهت عباراتهما، بل تماثلت، في معظم الفصول التي أتيا على ذكرها وشرحها، إلا في المواطن التي أملى على كل منهما مذهبه الفقهي تخريجاً معيناً، حتى غلب على ظننا أن أحدهما ـ والأرجح أنه أبو يعلى ـ قد اقتبس من الآخر ما طاب له من الكليات والجزئيات»[19].

وينقل الدكتور محمد عبد القادر أبو فارس هذه الملاحظة حيث يقول: «إن من الطريف حقاً أن نعثر على كتابين لفقيهين في عصر واحد، كتبا في النظم الإسلامية ويحملان عنواناً واحداً هو «الأحكام السلطانية» أحدهما لأقضى القضاة أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري الشافعي، بل إمام الشافعية في عصره رحمه الله. والآخر لإمام الحنابلة في عصره وممهد

(17) الدكتور حسن إبراهيم حسن، والدكتور علي إبراهيم حسن، النظم الإسلامية (المصدر السابق ذكره). ص3.

(18) الدكتور صبحي الصالح، النظم الإسلامية (نشأتها وتطورها). ط ثالثة. ـ بيروت: دار العلم للملايين، سنة 1396هـ 1976م. ص8. ومما يأخذه الدكتور الصالح على من ألف في «النظم والحضارة الإسلامية» من المعاصرين، أنهم أغفلوا كتاب «الأحكام السلطانية» للإمام أبي يعلى الفراء. ظناً منه أنهم لم يقفوا عليه!.

(19) الدكتور صبحي الصالح، النظم الإسلامية (المصدر السابق ذكره)، ص8.

مذهبهم في الأصول والفروع القاضي أبي يعلى محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن الفراء»[20].

ويعقد الدكتور محمد أبو فارس فصلاً مستقلاً في تحديد الصلة بين الكتابين، خلاصته أن هناك تشابهاً كبيراً بين الكتابين، فضلاً عن اشتراكهما في عنوان الكتاب وهو «الأحكام السلطانية» وتشابهما من حيث الترتيب والتبويب والتفريع، بل أن هناك فصولاً بكاملها متطابقة، متماثلة معنى ومبني، وأكثر من ذلك أنه قل ما تجد فصلاً واحداً لم يتشابه الكتابان فيه، حتى ليخيل للمرء أنهما نسختان لمؤلف واحد، حتى ليشتبه الأمر في أيهما المؤلف الأصلي.

ولعل أهم ما ذكر الدكتور أبو فارس في مسألة التشابه بين الكتابين هو الأمر المتعلق بالمصادر التي رجع إليها كلّ منهما، حيث يقرر أنهما اقتبسا من مراجع واحدة تقريباً، ومنها كتاب الأموال لأبي عبيد القاسم بن سلام، وعن الواقدي وقدامه بن جعفر، والقاضي أبي يوسف صاحب أبي حنيفة، ويحيى بن آدم القرشي، ومما لاحظه على منهج الإمام الماوردي أنه اتبع أسلوب الدراسة الموازنة بين المذاهب الفقهية الثلاثة. فيذكر رأي الشافعية، ومن خالفهم من الحنيفة والمالكية، بينما يقتصر الإمام الفرّاء على ذكر مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ولعل هذا مكمن السر في نقل الإمام الفرّاء وأخذه عن الأحكام السلطانية للإمام الماوردي، لأن هذا الأخير كان يعتقد أن الإمام أحمد محدثٌ فقط وليس فقيهاً، كما كان سائداً ـ ربما في ذلك الوقت ـ فتجاهل ذكر الأحكام على أصول مذهب الإمام أحمد، فقام القاضي الفرَّاء بنقل الأحكام السلطانية نقلاً أميناً بالتطبيق على مذهب الإمام أحمد بن حنبل[21].

---

(20) في رسالته للدكتوراه بعنوان «القاضي أبو يعلى الفراء وكتابه الأحكام السلطانية». ط ثانية. ـ بيروت: مؤسسة الرسالة، سنة 1403هـ ـ 1983م ـ ص499.

(21) كان الإمام أحمد بن حنبل إماماً في الحديث، ولهذا أنكر ابن جرير الطبري أن يكون فقهياً، وعده ابن قتيبة في المحدثين، ولم يعده من الفقهاء، وكثيرون اعتقدوا ذلك كالإمام الماوردي، ولكن كما يقرر الشيخ محمد أبو زهرة: «إن النظرة الفاحصة لدراساته وما أثر عنه من أقوال وفتاوي في مسائل مختلفة تجعلنا نحكم بأنه كان فقهياً غلب عليه الأثر ومنحاه» في التفاصيل=

ولعل ما يمتاز به كتاب الإمام الماوردي على كتاب أبي يعلى الفراء ـ كما يقرر الدكتور أبو فارس ـ كثرة الرجوع إلى الآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة، باعتبارهما المصدرين الأساسين لجميع الأحكام السلطانية، ثم يأتي بعد ذلك بالآثار المروية عن الصحابة والتابعين، وذوي الاختصاصات من غير عصر الصحابة والتابعين، كما يكثر من الاستدلال بالأشعار التي يسوقها في كتابه لتوضيح المعنى وتقريبه للذهن وتثبيته، بخلاف الفراء الذي لم يأتِ في كتابه كله ببيت واحد من الشعر، وأغرب ما في منهج الإمام الفراء أنه لم يصرح بذكر الإمام الماوردي، بينما يصرح باسم من نقل عنه من غير الإمام الماوردي، وفي بعض الأحيان لا ينسب القول الذي يقتبسه إلى قائله صراحة، كما لا ينسبه إلى نفسه، بل يسبقه بكلمة «قيل»، ويلاحظ الدكتور أبو فارس على هذا الأسلوب أنه يأتي بعده كلام الإمام الماوردي في كتابه الأحكام السلطانية. وبعد ذكر أوجه الشبه والاختلاف بين الكتابين، وعرض فصولهما عرضاً موجزاً يكشف عن مواطن الزيادة والنقصان والتماثل، يخلص الدكتور محمد أبو فارس إلى مناقشة الآراء التي قال بها بعض الباحثين في هذا الخصوص، ثم ينتهي إلى أن الإمام الماوردي هو السبّاق في هذا الشأن وكتابه الأحكام السلطانية أسبق من كتاب أبي يعلى الفراء، وأن الأخير قد نقل ما راق له من كتاب الماوردي وتأثر به في تبويبه وتفريعاته، غير أن ذلك لا يفقده القيمة العلمية، فهو ثاني اثنين من الكتب التي صنفت في النظم الإسلامية وحويا بين دفتيهما النظام السياسي والنظام القضائي والنظام الإداري والنظام المالي[22].

= عن مذهب الإمام أحمد ومصادر فقهه يراجع كتاب الإمام الشيخ محمد أبو زهرة «ابن حنبل، حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه». القاهرة: دار الفكر العربي، (بدون تاريخ نشر). ص142، وما بعدها.

(22) الدكتور محمد عبد القادر أبو فارس، القاضي أبو يعلى الفراء وكتابة الأحكام السلطانية (الرسالة السابق ذكرها)، ص544 وفي صفحات مختلفة. ولقد انتهى إلى ذات النتيجة الدكتور محمد علي بن محمد الغلاييني في رسالته للدكتوراه (في السياسة الشرعية من كلية الشريعة والقانون. جامعة الأزهر، سنة 1394هـ ـ 1974م) بعنوان «الإمام الماوردي وأثره في الفقه الدستوري». حيث يقول: إن الإمامين الجليلين الماوردي وأبا يعلى من العلماء الكبار المشهورين بالتقى=

والخلاصة أن كتاب الأحكام السلطانية للإمام الماوردي هو أول مؤلف في فقه السياسة الشرعية (أو النظم الإسلامية بالتعبير الفقهي المعاصر لبعض الباحثين المسلمين) على أساس مذهب الإمام الشافعي بالموازنة مع فقه الإمامين: مالك وأبي حنيفة رضوان الله عليهم جميعاً، ويعتبر كتاب الأحكام السلطانية للأمام أبي يعلى الفراء تكملة أمينة لمنهج الدراسة الموازنة التي ابتدعها الإمام الماوردي، في فقه السياسة الشرعية (النظم الإسلامية) على أساس مذهب الإمام أحمد بن حنبل، وعليه تكون للإمامين الفاضلين الريادة الأصيلة في نشأة فقه القانون العام على أصول الدراسة الفقهية الموازنة، وبهذا كان كل من أتى بعدهما عالة عليهما، وعلى وجه الخصوص، الإمام الماوردي باعتباره رائد فقه القانون العام في العالم.

المبحث الثاني

التحليل الفقهي لكتاب الأحكام السلطانية

تقديم:

تبين فيما ذكر سابقاً عن منهج الإمام الماوردي أنه كان يتبع أسلوب الدراسة الموازنة بين مذهبه الشافعي والمذاهب الأخرى المالكية والحنفية، وأهمل مذهب الإمام أحمد بن حنبل على أساس أنه من المحدِّثين وليس من

= والصلاح والثقة والأمانة. ولا ريب في أن اعتراف المرء دليل عليه. أما وقد صرح أبو يعلى في النصوص السابقة قبل نقله لها بأنها ليست له معبراً عن ذلك بقوله: قيل، أو قالوا، أو قال بعض أهل العلم. وبالرجوع إلى هذه النصوص نفسها عند الماوردي نجده قد ساقها على أنها من إنشائه وابتداعه على ما عهدنا في كتاباته، وبالإضافة إلى ذلك، فإن الماوردي قال في بعضها بصريح العبارة: (والذي أراه) مما يفيد أنها اجتهاد له ورأي، ثم أوردها أبو يعلى بأنها قول لغيره، وعليه فيكون محصل ما سبق أنا أبا يعلى قد استفاد من كتاب الماوردي ونقل عنه، وتثبت أسبقية الماوردي في التأليف ص230. «والرسالة غير منشورة. وهو نفس الرأي الذي انتهى إليه أيضاً الدكتور صلاح الدين بسيوني في كتابه عن الفكر السياسي عند الماوردي» القاهرة: دار الثقافة، سنة 1983م، ص38. (ويلاحظ أن الكتاب في أصله رسالة دكتوراه في العلوم السياسية من كلية الآداب ـ جامعة القاهرة).

الفقهاء، مما حدا بالإمام الفراء إلى تأليف كتابه الأحكام السلطانية لأجل توضيح مذهبه الحنبلي في مختلف المسائل التي عرضها الإمام الماوردي، فاقتصر الفراء على ذكر رأي الحنابلة دون التعرض لذكر الأدلة أو ذكر مذاهب المخالفين.

1 ـ ولقد لخص الإمام الماوردي في مقدمة كتابه المنهج الذي اتبعه، حيث يقول: «ولما كانت الأحكام السلطانية بولاة الأمور أحق، وكان امتزاجها بجميع الأحكام يقطعهم عن تصفحها مع تشاغلهم بالسياسة والتدبير، أفردت لها كتاباً امتثلت فيه أمر من لزمت طاعته[23]، ليعلم مذاهب الفقهاء فيما له منها فيستوفيه، وما عليه منها فيوفيه، توخياً للعدل في تنفيذه وقضائه، وتحرياً للنصفة في أخذه وعطائه. . . »[24].

وتكشف هذه العبارة الموجزة عن الصياغة البليغة المحكمة، والدلالة العميقة المركزة، فقد استطاع الإمام الماوردي بهذا التعبير أن يقنن فكرة الدولة الشرعية، وعلاقة الحاكم بالمحكوم، وحقوق كل منهما وواجباته تجاه الآخر، ومنهج السلطتين: التنفيذية والقضائية، والهدف المرجو منهما، وهو تحقيق الصالح العام بقيام العدالة والإنصاف. . .

2 ـ ثم يبين الأساس الشرعي والأصل الديني لفكرة السلطة الرئاسية التنفيذية، بقوله: «فإن الله، جلَّت قدرته، ندب للأمة زعيماً خلف به النبوة

---

(23) يقرر بعض المؤرخين أن الإمام الماوردي يعترف بامتثاله لرغبة الخلافة العباسية وطاعته، لها عندما أقدم على تأليف كتابه، انظر الدكتور فتحي أبو سيف (أستاذ التاريخ الإسلامي بكلية الآداب ـ جامعة عين شمس)، الماوردي (عصره. . فكره السياسي). ط أولى ـ القاهرة): مكتبة سعيد رأفت، سنة 1990م. ص65، ويرجح الدكتور محمد أبو فارس أن تاريخ تصنيف الإمام الماوردي لكتابه الأحكام السلطانية في سنة لا تتجاوز سنة إحدى وعشرين وأربعمائة، وعليه يكون الخليفة القادر العباسي (ت422هـ) هو الذي أمره بتصنيف الكتاب، ويذهب المستشرق الإنجليزي «جب» إلى أنه ليس ثمة شك في هذا الكتاب (الأحكام السلطانية) ألف تلبية لرغبة الخليفة القادر بالله وابنه وخليفته القائم بالله (467هـ ـ 1075م). انظر كتابه: دراسات في حضارة الإسلام/ ترجمة د. إحسان عباس وآخرين. ط ثالثة ـ بيروت: دار العلم للملايين، سنة 1979م ـ ص200.

(24) الإمام الماوردي. الأحكام السطانية. ط ثالثة ـ القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، سنة 1393هـ ـ 1973م ـ ص3.

وحاط به الملة، وفوض إليه السياسة، ليصدر التدبير عن دين مشروع، وتجتمع الكلمة على رأي متبوع، فكانت الإمامة أصلاً عليه استقرت قواعد الملة، وانتظمت به مصالح الأمة، حتى اشتبهت بها الأمور العامة، وصدرت عنها (الولايات الخاصة)، فهذه العبارة تضمنت مصطلحات شرعية قانونية ذات دلالة بليغة على معناها، فرئيس الدولة الذي نعته الإمام الماوردي بالزعيم هو خليفة لصاحب النبوة (عليه الصلاة والسلام)، ومنتدب بأمر الله تعالى، وتفويضاً منه لتدبير سياسة الأمة على أصول مشروعة، تستقر به أمور الدولة، وتحقق به المصالح العامة للناس، وتجتمع كلمتهم على رأي واحد يلم شتاتهم ويوحد كيانهم، ويحدد لهم وظائفهم الخاصة التي تحتاجها الدولة، وفقاً لمقتضيات وظروف الزمان والمكان.

3 ـ ولما كانت الإمامة هذا حالها ووصفها كانت أصلاً يلزم بموجبه تقديمها على كل حكم سلطاني آخر، ولأهميتها وجب ذكر ما اختص بنظرها على كل نظر ديني، حتى يتم ترتيب أحكام الوظائف (الولايات) على نسق متناسب الأقسام ومتماثل الأحكام، وترتيب كل هذه المسائل التي ذكرها الإمام الماوردي وتنظيمها، مما يدخل تحت موضوعات القانون الدستوري والإداري وعلم الإدارة العامة، وآية ذلك أن الإمام الماوردي يقسم كتابه إلى عشرين باباً، تغطي جميع موضوعات فقه القانون العام المعاصر، بل العنوان ذاته لعله يكشف عن هذه الحقيقة، فهو «الأحكام السلطانية والولايات الدينية» فالأحكام السلطانية هي مجموعة القواعد التي تنظم السلطات الأساسية في الدولة وعلاقة بعضها ببعض وبالأفراد، وهو ما يتضمنه القانون الدستوري، أما عبارة «الولايات الدينية» فالمقصود منها، فيما يبدو من استقراء كتاب الماوردي، أنها تضم الوظائف العامة واختصاصاتها، وشروط من يتولاها، وكيفية تنظيمها وترتيبها وتنسيقها في مجموعات ذات أحكام واختصاصات متماثلة متشابهة، فهي مما ينظمه القانون الإداري، وعلم الإدارة العامة. يقول الإمام الماوردي: «والذي تضمنه هذا الكتاب من الأحكام السلطانية والولايات الدينية عشرون باباً، فالباب الأول: في عقد الإمامة، والباب الثاني: في تقليد الوزارة، والباب الثالث: في

تقليد الإمارة على البلاد، والباب الرابع: في تقليد الإمارة على الجهاد، والباب الخامس: في الولاية على المصالح، والباب السادس: في ولاية القضاء، والباب السابع: في ولاية المظالم، والباب الثامن: في ولاية النقابة على ذوي الأنساب، والباب التاسع: في الولاية على إمامة الصلوات، والباب العاشر: في الولاية على الحج، والباب الحادي عشر: في ولاية الصدقات، والباب الثاني عشر: في قسم الفيء والغنيمة، والباب الثالث عشر: في وضع الجزية والخراج، والباب الرابع عشر: فيما تختلف أحكامه من البلاد، والباب الخامس عشر: في إحياء الموات واستخراج المياه، والباب السادس عشر: في الحِمَى والإرفاق، والباب السابع عشر: في أحكام الإقطاع، والباب الثامن عشر: في وضع الديوان، وذكر أحكامه، والباب التاسع عشر: في أحكام الجرائم، والباب العشرون: في أحكام الحسبة»[25].

ومن تحليل هذه الأبواب وما تحتويه من موضوعات، ومقابلتها بما يماثلها من موضوعات فقه القانون العام، يتضح أن كتاب الأحكام السلطانية يشتمل على مسائل وقواعد القانون الدستوري (أو الأساسي) في الأبواب (الأول إلى الخامس)، وعلى تنظيم السلطة القضائية (في الأبواب السادس إلى الثامن) وكذلك الباب الأخير الذي يتضمن أحكام الحسبة. وتحتوي الأبواب من الحادي عشر إلى الثالث عشر على تنظيمات وقواعد تتعلق بالقانون المالي للدولة (موارده العامة ونفقاته) وعلى موضوعات القانون الإداري والنظم الإدارية في الأبواب الرابع عشر إلى الثامن عشر، وعلى قواعد قانون العقوبات بقسميه العام والخاص في الباب التاسع عشر، فضلاً عن مجموعة من القواعد والأحكام الشرعية التي تتعلق بأمور العبادات ذات الصفة الجماعية كالصلاة في المساجد وأمور الحج إلى بيت الله الحرام في الباب التاسع[26].

ومما يلاحظ على هذا المنهج البديع أنه جاء منسقاً منظماً مرتباً وكأنه

---

(25) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص4.

(26) قارن الدكتور عبد الحميد الرفاعي، القضاء الإداري بين الشريعة والقانون. ط أولى ـ دمشق (بيروت): دار الفكر المعاصر، سنة 1409هـ ـ 1989م ـ ص12 (الهامش).

يكتب بلغة القانون المعاصرة، فعبارته دقيقة موجزة أشبه ما تكون بصياغة نصوص المواد القانونية: وعلى هذا الأساس كان ولا يزال عملاً علمياً جليلاً قليل النظير في شموله ودقته وعمق عبارته، يسير على منهج لم يسبق إليه، وسيظل منهلاً يغترف منه العلماء في مجال فقه السياسة الشرعية والقانون العام، ولا غرابة في ذلك فهو ثمرة من ثمار الإيمان الصادق للماوردي بالقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وإخلاصه لتراث أمته الإسلامية الخالد، وصدقه مع نفسه ومجتمعه، ودفاعه عن الحق، وطلبه العدالة والإنصاف في مختلف نواحي الحياة الإنسانية.

4 ـ ولقد كان لكتاب الإمام الماوردي الأثر البالغ لمن أتى بعده من الباحثين، قديماً وحديثاً، فضلاً عن معاصريه، كما اتضح من الدراسة الموازنة التي تمت بين كتابه الأحكام السلطانية، وكتاب معاصره الإمام الفراء الذي يحمل العنوان ذاته. وإذا كان المقام لا يتسع لتفصيل أثر الماوردي وفقهه فيمن جاء بعده، فإن هناك بعض الأمور ذات الدلالة الكبيرة في هذا الخصوص، لا يستطيع المرء أن يغفلها وهو يتكلم عن التحليل الفقهي لكتاب الأحكام السلطانية وأثره في الكتابات التي جاءت بعد عصر الماوردي، ويمكن الاقتصار على ثلاثة منها:

أولها: هجوم الإمام الجويني (أبو المعالي، عبد الملك بن عبد الله، 419 ـ 478)، على الإمام الماوردي، إلى درجة السباب، والإمام الجويني المشهور «بإمام الحرمين» له مصنفات كثيرة في مختلف العلوم الإسلامية، شملت الفلسفة الإسلامية أو ما يعرف بعلم الكلام، وأصول الفقه، والخلاف والجدل، والفقه والتفسير وغيرها. ويعتبر كتابه البرهان في أصول الفقه أحد الأركان الأربعة التي تمثل عمدة كتب أصول الفقه على رأي العلامة ابن خلدون(27).

(27) يقول ابن خلدون: «وكان من أحسن ما كتب فيه (أي أصول الفقه) المتكلمون كتاب البرهان لإمام الحرمين، والمستصفىٰ للغزالي، وهما من الأشعرية وكتاب العمدة لعبد الجبار، وشرحه المعتمد لأبي الحسين البصري وهما من المعتزلة. وكانت الأربعة قواعد الفن وأركانه. المقدمة/ تحقيق د. علي عبد الواحد وافي ط. ثالثة ـ القاهرة: دار النهضة مصر، سنة 1979م. جـ3، ص1065.

وللإمام الجويني مؤلف في نظام الحكم وسياسة الدولة أسماه (غياث الأمم في الْتياث الظلم) واشتهر بالغياثي، ألفه لغياث الدولة (الحسن بن علي بن إسحاق 408هـ ـ 485هـ) وهو الوزير الذي أسس المدارس النظامية في عهد الدولة السلجوقية، فقد تولى الوزارة للسلطان السلجوقي ألب أرسلان ثم لابنه من بعده (ملكشاه). كما ألف له كتاباً آخر اشتهر بالنظامي.

يقول في مقدمة كتابه الغياثي ما نصه: «أقسام الأحكام، وتفاصيل الحلال والحرام في مباغي الشرع ومقاصده، ومصادره وموارده ـ يحصرها قسمان ويحويهما في متضمن هذا المجموع نوعان:

أحدهما: ما يكون ارتباطه وانتياطه بالولاة والأئمة، وذوي الإمرة من قادة الأمة، فيكون منهم المبدأ والمنشأ، ومن الرعايا الارتسام والتتمة.

والثاني: ما يستقل به المكلفون، ويستبد به المأمورون المتصرفون. وأنا بعون الله وتوفيقه اذكر في القسم الأول، في صفة الأئمة والولاة والرعاة والقضاة أبواباً منظمة، تجري من مقصود القسم مجرى المقدمة. على أني آتي فيها ـ وإن لم تكن مقصود الكتاب ـ بالعجائب والآيات، وأشير بالمرامز إلى منتهى الغايات، وأوثر الإيجاز والتقليل، مع تحصيل شفاء الغليل، واختيار الإيجاز على التطويل، بعد وضوح ما عليه التعويل، ثم أقدر شغور الحين عن حماة الدين، وولاة المسلمين، وأوضح إذ ذاك مرتبط قضايا الولاية، وأنهي الكلام منتهى الغاية، فإنه المقصود بالدرك والدراية، وما نقدمه في حكم التوطئة والبداية.

ثم أنعطفُ على القسم الثاني: وهو الذي يستوي في الاحتياج إليه القاصي والداني، وأبين أن المستند والمعتضد في الشريعة نَقَلَتُها والمستقلون بأعبائها وحَمَلَتُها، وهم أهل الاجتهاد الضامون إلى غايات علوم الشرع شرف التقوى والسداد فهم العماد والأطواد. فلو شغر الزمان عن الأطواد والأوتاد، فعند ذلك ألتزم شيمة الأناة والاتئاد، فليت شعري ما معتصم العباد إذا طما بحر الفساد؟ واستبدل الخلق الإفراط والتفريط عن منهج الاقتصاد، وبلي المسلون بعالِم لا يوثق به لفسقه، وبزاهد لا يقتدى به لخرقه أيبقى بعد ذلك مسلك في الهدى؟ أم

يموج الناس بعضهم في بعض مهملين مدى، متهافتين على مهاوي الردى؟ فإلى متى أردد من التقديرات فنوناً؟ وأجعل الكائن المستيقن مظنوناً؟»[28].

ونقلت النص على طوله ليعلم القارىء الكريم بأمور، أولها: أن الإمام الجويني رحمه الله، استعمل السجع كما هو واضح في أسلوب الكتاب، وبطريقة الصنعة والتكلف؛ لأجل تزويق مباني الكلام، وهو ما أدى إلى تفويت فهم المعاني وهو من الأساليب التي اتصف بها النثر في أواخر العصر العباسي الذي وصفه مؤرخو الأدب العربي بأنه عصر الانحطاط!

والثاني: إذا كان مقصد الإمام الجويني الأول من التأليف هو الحديث عن أحكام خلو الزمان من الأئمة، وإيضاح متعلق العباد عند عرو البلاد عن المفتين المستجمعين لشرائط الاجتهاد، فلماذا يأتي بالحديث عن الإمامة في نحو أربعة أسباع الكتاب، مع أنها في حكم التوطئة والبداية[29]؟

والثالث: أما عن القضية التي كانت مقصوده بالدرك والدراية، وشغل نفسه بها ليست ذات أهمية بالغة على النحو الذي وصفه، وقد صدق رسول الله ﷺ حيث يقول: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون». وقوله عليه السلام: «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين، وإنما أنا قاسم ويعطي الله، ولن يزال أمر هذه الأمة مستقيماً حتى تقوم الساعة، أو حتى يأتي أمر الله»[30].

يقول الإمام البخاري عن هذه الطائفة: هم أهل العلم، وقال الإمام أحمد بن حنبل: إن لم يكونوا أهل الحديث فلا أدري من هم، قال القاضي عياض إنما أراد أحمد أهل السنة والجماعة، ومن يعتقد مذهب أهل الحديث.

---

(28) كتاب الغياثي/ تحقيق ودراسة الدكتور عبد العظيم الديب. ط ثانية ـ القاهرة مطبعة نهضة مصر، سنة 1401هـ ـ ص15 ـ 16.

(29) كتاب الغياثي (المصدر السابق ذكره) ـ ص69 من تعقيب الدكتور عبد العظيم الديب ومأخذه على الخلل في تقسيم الكتاب وترتيبه.

(30) صحيح البخاري/ تحقيق د. مصطفى ديب البغا. ط أولى. ـ دمشق (بيروت): دار القلم، سنة 1401هـ، 1981م ـ جـ6، ص2667.

وقال الإمام النووي: إن هذه الطائفة مفرقة بين أنواع المؤمنين منهم: شجعان مقاتلون، ومنهم فقهاء، ومنهم محدثون، ومنهم زهاد وآمرون بالمعروف، وناهون عن المنكر، ومنهم أهل أنواع أخرى من الخير، ولا يلزم أن يكونوا مجتمعين، بل قد يكونون متفرقين في أقطار الأرض وفي هذا الحديث معجزة ظاهرة»[31]. والواقع يؤكد هذا التفسير الذي ذهب إليه الإمام النووي، ويكذب ما تعلق به مقصود كتاب الغياثي. فإن هذا الوصف ما زال، بحمد الله تعالى، من زمن النبي ﷺ إلى الآن، ولا يزال حتى يأتي أمر الله المذكور في الحديث، وفيه دليل لكون الإجماع حجة، وأن افتراض الإمام الجويني الذي بنى عليه مقصود كتابه محض افتراض، لا أصل له إلا في خياله وسجع مقاله! الذي يكشف، بما لا يدع مجالاً للشك، أنه يعجب بنفسه ويتباهى بأسلوبه وعلمه الذي يأتي فيه بالعجائب والآيات، ولا يدري المرء من أين يأتي بها؟ هل هي اتباع أم ابتداع!.

أما عن هجومه على الإمام الماوردي فلا مبرر له على الإطلاق، حيث هاجمه بمرارة شديدة، وكأنه خصمه اللدود، عدة مرات في كتابه الغياثي، فمنها على سبيل المثال: شكواه إلى الله تعالى من الإمام الماوردي، فيقول: «والشكوى إلى الله ثم إلى كل محصل مميز، من تصانيف ألفها مرموق، متضمنها ترتيب وتبويب، ونقل أعيان كلام المهرة الماضين، والتنصيص على ما تعب فيه السابقون، مع ضبط كثير في النقل وتخليط، وإفراط وتفريط، ولا يرضى بالتلقب بالتصنيف مع الاكتفاء بالنقل المجرد حصيف، ثم من لم يكن في تأليفه وتصنيفه على بصيرة، لم يتميز له المظنون عن المعلوم، والتبست عليه مسالك الظنون بمدارك العلوم»[32].

---

(31) صحيح مسلم بشرح النووي. بيروت: دار الكتب العلمية، سنة 1401هـ ـ 1981م ـ جـ13، ص66 ـ 67.

(32) يذكر الدكتور عبد العظيم الديب (محقق كتاب الغياثي): بأنه في هامش نسخة دار الكتب المصرية (55 فقه شافعي) التي رمز لها بالرمز (م)، ورد بقلم الناسخ: «يريد أبا الحسن الماوردي، صاحب كتاب الحاوي، وهذا تحامل عليه، بل هو كتيب ملىء علماً رحمة الله عليهم أجمعين» انظر هامش ص141 من كتاب الغياثي.

ثم يصرح بأن سبب هذه الشكاية هو نظره في كتاب «الأحكام السلطانية» لبعض المتأخرين، يقصد الإمام الماوردي، ثم ينتقده بشدة قائلاً عنه: «مشتمل على حكاية المذاهب، ورواية الآراء والمطالب، من غير دراسة وهداية، وتَشَوُّفٍ إلى مدرك غاية، وتَطَلُّعٍ إلى مسلك يفضي إلى نهاية، وإنما مضمون الكتاب نقل مقالات على جهل وعمايةٍ، وشر ما فيه، وهو الأمر المعضل الذي يعسر تلافيه، سياقه المظنون والمعلوم على منهاج واحد، وهذا يؤدي إلى ارتباك المسالك، واشتباك المدارك، والتباس اليقين بالحدوس، واعتياص طرائق القطع في هواجس النفوس»[33].

وفي موضع آخر، يقول الإمام الجويني: «ومما يقضي اللبيب العجب منه انتصابُ غرٍّ للقضاء، لا يقف على الواقعة التي فيها القضية، ولا يفهم العربية، ويصغي إلى صكوك وقبالات متضمنها ألفاظ عويصة، لا يحيط بفحواها ومقتضاها إلا مبرز تثني عليه الخناصر، ويعد من المرموقين والأكابر في اللغة العربية، إذ منها صدر الألفاظ في أصول الفقه المشتمل على الخصوص والعموم والاستثناءات، وسائر القضايا والموجبات في فن الفقه، فإليه الرجوع في مأخذ الأحكام والنقض والإبرام»[34].

ومما يقع من النفس موقع الدهشة والغرابة أن يستمر الإمام الجويني في نقده المرير للإمام الماوردي بأسلوب السجع المألوف عنده، بما يخرجه عن منهج الجدل الحسن، الذي قرره الله سبحانه وتعالى في كتابه العزيز، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[35].

فيقول الإمام الجويني: «فليت شعري ما يعتاص مدركه، ويستصعب مسلكه على المرتوي من هذه العلوم، كيف ينفذ فيها قضاء من لا يفرق بين تقديمه وتأخيره، ولا يعرف قبيله من دبيره! وقد بدت مخايل الخرف وانتهى منه

(33) الغياثي، ص141 ـ 142.

(34) الغياثي (المصدر السابق ذكره) ـ ص301 ـ 302.

(35) سورة النحل، الآية: 125.

إلى الطرف، ولو استوعب عمره الموفى على السرف بأقصى تشميره، لم يقف من مضمون الصك على عشر من عشيره، فهل في عالم الله خزي يبر على خطوط سطرها من لم يستقل ـ والله ـ بحروف التهجي منها، حتى نظمها له ناظمان من جانبيه، وألفها متطلعان عليه، ومضمونها: هذا حكمي وقضائي، وقد أشهدت عليه من حضر مجلسي، وتقديره: هذا حكمي بما لم أفهمه، وقضائي فيما لم أعلمه، وقد أَشهدت من هو حاضري بما لا يتصور في خاطري. ماله؟ قاتله الله كيف خروجه عن عهدة مثل هذا القضاء إذا حشر الراعي والرعية في فضاء؟ والتقى الخُصماء، وأُقيدَ للجمّاءِ من القرناءِ، وجثى على الركب الأنبياء؟». [36]

وفي هذه النصوص ما يدل دلالة واضحة، على موقف الإمام الجويني، وخصومته السافرة للإمام الماوردي، التي لا يجد لها المرء من سبب واضح إلا ما أصيب به الإمام الجويني من الغيرة والحسد التي قد تحدث بين أهل الصنعة الواحدة، فدفعته الشهرة والحظوة التي نالها الإمام الماوردي لأن يغلو غلواً فاحشاً ورَّطَه في أقوال حول «الأحكام السلطانية» لا يليق أن تصدر من فقيه مسلم في مكانة الإمام الجويني، فالسباب ليس فقهاً، ولا يصلح أن يكون منهجاً من منهاجه، وليس من الحكمة في شيء، ولو كان على سبيل المجاز!

وحتى يتبين أن هذا النقد في مجمله ليس في محله، بل يعتبر تجنياً على فقيه كبير له مكانته العظيمة ليس بين المسلمين قديماً، بل على مستوى العالم جميعاً قديماً وحديثاً، فقد عرفنا أن بعض كتبه، وفي مقدمتها «الأحكام السلطانية»، قد ترجم إلى أكثر من لغة عالمية، باعتباره كتاباً في فقه القانون العام. بينما كتاب الغياثي لم يصل إلى هذه المنزلة. فحتى تتضح هذه الجناية الكبرى على الإمام الماوردي وفقهه، يستطيع الباحث في منهجه أن يأتي بواقعتين يدحض بهما هذا النقد والافتراء، ويُسَفِّه بهما هذا الموقف المتهافت.

وأولهما: ما يرويه ياقوت الحموي، بقوله: «كان أقضى القضاة (وهو

(36) الغياثي (المصدر السابق ذكره) ـ ص302 ـ 303.

لقب الإمام الماوردي إلى أن مات) رحمه الله ـ قد سلك طريقة في ذوي الأرحام يورث القريب والبعيد بالسوية، وهو مذهب بعض المتقدمين، فجاءه يوماً الشينيزي في أصحاب القماقم، فصعد إليه المسجد، وصلى ركعتين والتفت إليه، فقال له: أيها الشيخ، اتبع ولا تبتدع، فقال: بل أجتهد ولا أقلد فلبس نعله وانصرف»[37].

فالثابت في منهج الإمام الماوردي أنه كان مجتهداً، وأنكر التقليد ونعى باللائّمة على المقلدين، وبين الطريق السليم في التقليد المقبول والتقليد المرفوض، في كتابه (الحاوي) الذي يمثل موسوعة فقهية كبيرة[38].

وثانيهما: موقف الإمام الماوردي من وزارة التنفيذ.

ولقد تناول الإمام الماوردي فقه القانون العام بفكر عميق وإدراك سليم، وأفرد لهذا الفرع من فروع الفقه الإسلامي أربعة كتب، كان في مقدمتها «الأحكام السلطانية»، وأفرد للحديث عن الوزارة كتاباً مستقلاً بعنوان: قوانين الوزارة، والبعض يذكره تحت عنوان: أدب الوزير، بما يؤكد ريادة الإمام الماوردي في ميدان الفكر السياسي، ولقد تحدث عن منصب الوزارة في الإسلام، وعرَّف بها وبأنواعها وشروط كل منها، حيث يقول ما نصه: والوزارة على ضربين وزارة تفويض، ووزارة تنفيذ. فأما وزارة التفويض فهو أن يستوزر الإمام من يفوض إليه تدبير الأمور برأيه، وإمضائها على اجتهاده، وليس يمتنع جواز هذه الوزارة»[39]. وبعد أن يبين شرعيتها من الكتاب والسنة والأصول الشرعية الأخرى، يقول في فصل آخر: «وأما وزارة التنفيذ فحكمها أضعف وشروطهاأقل، لأن النظر فيها مقصور على رأي الإمام وتدبيره، وهذا الوزير

---

(37) معجم الأدباء. ط ثالثة ـ بيروت: دار الفكر، سنة 1400 ـ 1980م ـ جـ15، ص55.

(38) الحاوي الكبير/ تحقيق الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود ط أولى ـ بيروت: سنة 1414 ـ 1994م ـ جـ1، ص15، وما بعدها. وراجع أدب القاضي للماوردي/ تحقيق محيي هلال السرحان. بغداد: مطبعة الإرشاد، سنة 1391هـ ـ 1971م. جـ1، ص269 وما بعدها.

(39) الأحكام السلطانية للماوردي (المصدر السابق ذكره) ـ ص22.

وسط بينه وبين الرعايا والولاة، يؤدي عنه ما أمر وينفذ عنه ما ذكر، ويمضي ما حكم ويخبر بتقليد الولاة وتجهيز الجيوش، ويعرض عليه ما ورد من مهمّ، وتجدد من حدث ملمّ، ليعمل فيه ما يؤمر به، فهو معين في تنفيذ الأمور وليس بوالٍ عليها، ولا متقلداً لها، فإن شورك في الرأي كان باسم الوزارة أخص، وإن لم يشارك فيه كان باسم الواسطة والسفارة أشبه»[40]. ثم يقول الإمام الماوردي: «ويجوز أن يكون هذا الوزير من أهل الذمة، وإن لم يجز أن يكون وزير التفويض منهم»[41]. ويرى فريق من الفقهاء عدم اشتراط الإسلام في هذه الوزارة كما هو مذهب الإمام الماوردي. الذي يعتبر من الآراء الفقهية التقدمية المتطورة التي، لا شك، تكشف عن مدى سماحة الإسلام في تعامله مع أهل الذمة من غير المسلمين. كما يصوره منهج الإمام الماوردي المتطور غير المقلد الذي يعتمد على قاعدة صلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان. بينما نجد غيرة الإمام الجويني تدفعه في غلوه وشططه، لينتقد الإمام الماوردي بأسلوبه المسجوع الخالي من النقد الجميل والمعاني الفقهية البناءة، حيث يصرح قائلاً: «وذكر مصنف الكتاب المترجم بالأحكام السلطانية،أن صاحب هذا المنصب يجوز أن يكون ذمياً، وهذه عثرة ليس لها مثيل، وهي مشعرة بخلو صاحب الكتاب عن التحصيل، فإن الثقة لا بد من رعايتها، وليس الذمي موثوقاً به في أفعاله وأقواله، وتصاريف أحواله، وروايته مردودة، وكذلك شهادته على المسلمين، فكيف يقبل قوله فيما يسنده ويعزيه إلى إمام المسلمين، فمن لا تُقْبل شهادته على باقة بقلٍ، ولا يوثق به في قول وفعل كيف ينتصب وزيراً؟ وكيف ينتهض مبلِّغاً عن الإمام سفيراً، على أنا لا نأمن في أمر الدين شره، بل نرتقب نفساً فنفساً ضره، وقد توافت شهادة نصوص الكتاب والسُّنَّة على النهي عن الركون إلى الكفار، والمنع من ائتمانهم، وإطلاعهم على الأسرار»[42].

---

(40) المصدر السابق ـ ص25 ـ 26.

(41) المصدر السابق ـ ص27.

(42) الغياثي (المصدر السابق ذكره). ـ ص155 ـ 156. وراجع في موقف العلماء قديماً وحديثاً من تولي الذمي لوزارة التنفيذ د. إسماعيل البدوي، نظام الوزارة في الدولة الإسلامية. ط =

وإن هجوم الإمام الجويني على الإمام الماوردي لا شك هو حرب الرأي للرأي والدليل للدليل، وهو ما تكشف عنه مطالعة الكتابين بشيء من التأني والاستيعاب الشامل والدراسة الواسعة، إلا أن السباب ليس فقهاً ولا حكمة، ولا يصلح أن يكون منهجاً من مناهج الدراسة الموازنة التي تكشف عن المفاضلة بين الفقهاء وآرائهم المختلفة، ولو على سبيل المجاز، ورغم ذلك فقد وقع الإمام الجويني في ذلك رحمة الله تعالى على الجميع!

ثانياً: والدلالة الثانية في آثار كتاب الأحكام السلطانية، ما يمثله موقف الدكتور عبد الجواد خلف في رسالته للدكتوراه بعنوان: «القاضي بدر الدين بن جمَّاعة: حياته وآثاره». من كتاب الأحكام السلطانية للإمام الماوردي، فيلاحظ على الدكتور عبد الجواد أنه بخس حق الإمام الماوردي ولم يعطه حقه في الريادة والسبق، فعندما تكلم عن منهج ابن جمَّاعة في السياسة الشرعية، ذكر أنّ له كتابين في هذا اللون من الفنون، أحدهما: كتاب حجة السلوك في مهاداة الملوك، وهو كتاب لم يُعرَفْ على مكان وجوده، أما الثاني: فهو «تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام»، الذي جعله أساس التعرف على منهج ابن جماعة، الذي قسمه على سبعة عشر باباً، الأول: في وجوب الإمامة، والثاني: فيما للإمام والسلطان وما عليه مما هو مفوض إليه، والباب الثالث: في تقليد الوزراء: والباب الرابع: في اتخاذ الأمراء عدة لجهاد الأعداء. والباب الخامس: في حفظ الأوضاع الشرعية وقواعد مناصبها المرضية. والباب السادس: في اتخاذ الأجناد والأعتاد لقيامهم بفرضية الجهاد. والباب السابع: في عطاء السلطان وجهاته، وأنواع إقطاعاته. والباب الثامن: في تقدير عطاء الأجناد وما

= أولى. ـ القاهرة: دار الفكر العربي، سنة 1405هـ ـ 1985م ـ ص125 وما بعدها. وكذلك رسالة الدكتور فؤاد عبد المنعم بعنوان: مبدأ المساواة في الإسلام. مؤسسة الثقافة الجامعية، سنة 1972. حيث يرى أن الإسلام لا يمنع إسهام الذميين في إدارة الدولة وإسناد الوظائف العامة إليهم عدا تلك الوظائف التي يكون الدين فيها جوهرياً وضرورياً ص138 وما بعدها. وهو مذهب المشرع الليبي حيث يجوز في ظل القانون رقم «55» لسنة 1976 بشأن الخدمة المدنية تولى الذمي للوظائف العامة.

يستحقه أهل الجهاد. والباب التاسع: في اتخاذ الخيل والسلاح والأعتاد للقائمين بفرض الجهاد. والباب العاشر: في وضع الديوان، وأقسام ديوان السلطان. والباب الحادي عشر: في فضل الجهاد ومقدماته، ومن يتأهل له من حماته. والباب الثاني عشر: في كيفية الجهاد والقتال والصبر على مكافحة الأبطال. والباب الثالث عشر: في الغنيمة وأقسامها وتفاصيل أحكامها. والباب الرابع عشر: في قسمة الغنيمة ومستحقاتها وما يجب على الحكام فيها. والباب الخامس عشر في الهدنة والأمان وأحكام الاستئمان. والباب السادس عشر: في قتال أهل البغي من أهل الإسلام. والباب السابع عشر: في عقد الذمة وأحكامه وما يجب التزامه.

ويقول ابن جمَّاعة في مقدمة كتابه المذكور مبيناً منهجه وموضوعه: «وهذا مختصر في جمل من الأحكام السلطانية، ونبذ من القواعد الإسلامية، وذكر أموال بيت المال وجهاته، وما يصح من عطائه وإقطاعاته، وما يستحقه المرصدون للغزو والجهاد، وذكر أكابر الأمراء والأجناد وآلات القتال من السلاح والأعتاد، وكيفية القتال، ومن المخاطب من أهله، وتفصيل أموال الفيء والغنائم وأقسامها، وما يختص بها من تفصيل أحكامها، وذكر هدنة المشتركين، وأحكام أهل الذمة والمستأمنين، واستندت فيه إلى السنن والآثار، وأقوال علماء الأمصار، فهو سهل المطالعة لتقرير فهمه، قريب المراجعة لصغر حجمه، وقصدت فيه غاية الاختصار مخافة الملل من الإكثار»[43].

وبالمقارنة بين كتاب «الأحكام السلطانية» للإمام الماوردي، وكتاب «تحرير الأحكام» لابن جمَّاعة، يتبين أن كتاب الماوردي يحتوي على عشرين باباً بزيادة ثلاثة أبواب عن كتاب ابن جمّاعة، وباستقراء موضوعات الكتاب الأخير يتضح أنه لم يفرد باباً خاصاً بقضاء المظالم، الذي يعتبر من أهم فروع

(43) الإمام بدر الدين بن جماعة (ت 733هـ) تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام (تحقيق ودراسة د. فؤاد عبد المنعم) ط. ثانية ـ قطر: مؤسسة الخليج للنشر والطباعة، سنة 1407هـ ـ 1987 ـ ص45 ـ 47.

القضاء، ويماثله اليوم القضاء الإداري[44]، الذي يمثل أحد أهم فروع القانون الإداري المعاصر، فضلاً عن ذلك، فإنه لم يتحدث عنه من قريب أو بعيد، ولم يخص ولاية الحسبة بباب مستقل كما فعل الإمام الماوردي، الذي فصل في الباب العشرين من كتابه «الأحكام السلطانية» موضوع ولاية الحسبة، بما لا مزيد بعده، وصار كل من كتب بعده عالةً عليه.

ولكن ابن جمَّاعة، تحدث عن الحسبة في شيء من الإيجاز لا يجاوز الصفحتين. كما يلاحظ على ابن جمَّاعة أنه لم يتكلم عن الجرائم، ولم يفرد لها باباً خاصاً، كما فعل الإمام الماوردي، ثم يأتي بعد ذلك الدكتور عبد الجواد خلف، ليكشف عن أهمية الكتاب وخطر النقاط العلمية التي تناولها ابن جمَّاعة في «فن السياسة الشرعية والأحكام السلطانية» مما يجعل هذا المصنف في قمة المصنفات التي ألفت في ذلك الفن، سواء لمن سبقه كالماوردي في «الأحكام السلطانية» وأبي يعلى في أحكامه السلطانية أيضاً أم من عاصره كابن تيميه في كتابه «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية» ثم يركب متن الشطط والمغالاة وينفيهما عن نفسه بقوله: «بل لا أغالي» وأتحيز إذا قلت بأن «تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام» كتاب تفرد عن مصنفات هؤلاء الأعلام في كثير من الموضوعات، وفي فن التصنيف والترتيب والتبويب ومراعاة ظروف العصر الذي ألف فيه كذلك»[45]..

ولا شك في أن هذا الكلام محل نظر ويكشف عن عدم الإلمام بمنهج الإمام الماوردي وما تابعه عليه القاضي الفراء، فكما اتضح من عرض موضوعات الكتابين فالصحيح أن ابن جمَّاعة لم ينفرد بشيء بل قصر عن ذكر بعض الولايات العامة بما فيه الكفاية، ولم يطاول منهج الماوردي وعمق تحليله

---

(44) لعل فرصة تسنح ـ بإذن الله تعالى ـ لمناقشة وشرح موقف الإمام الماوردي ومنهجه من قضاء المظالم، وموازنته بالنظم القضائية المعاصرة.

(45) د. عبد الجواد خلف، القاضي بدر الدين بن جمَّاعة (حياته ـ وآثاره). ط أولى. ـ القاهرة: (سلسلة منشورات جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي ـ باكستان)، سنة 1408هـ ـ 1988م ـ ص342.

وتأصيله الفقهي فضلاً عن كونه أغفل بعض الولايات الأخرى ذات الأهمية الكبيرة، كولاية المظالم، كما إن الدكتور عبد الجواد لم يذكر فضل السبق ويرده لأهله، فمن المقرر والثابت أن ابن جمَّاعة قد استفاد، دون شك، من الكتب السابقة عليه، كالأحكام السلطانية للماوردي والأحكام السلطانية لأبي يعلى الفراء، وغياث الأمم لإمام الحرمين الجويني، وسراج الملوك للطرطوشي وإن اختلف ترتيب كتابه «تحرير الأحكام» وأسلوبه عن تلك الكتب[46].

ثالثاً: والدلالة الثالثة في أثر كتاب الأحكام السلطانية «تتضح في موقف الدكتور محمد الغلاييني[47]، فإن يعجب المرء من نقد الإمام الجويني، أو قصور الدكتور عبد الجواد خلف عن الإحاطة بمنهج الماوردى في فقه السياسة الشرعية، فعجب ما قاله الدكتور محمد الغلاييني عند مناقشته لموقف الإمام الماوردي من ولاية الاستيلاء التي تقابل اليوم ما يعرف بنظرية الموظف الفعلي التي تبررها حالة الضرورة وسير المرافق العامة بانتظام واطراد، فضلاً عن احترام حسن نية الجماهير للمراكز القانونية الظاهرة، وهو ما سبق به الإمام الماوردي فقه القانون الإداري المعاصر، ولقد شكك المستشرق الإنجليزي جب «في رأي الإمام الماوردي وناقشه في حججه الشرعية بكلام أقل ما يقال عنه أنه صادر عن جاهل بأحكام الشريعة الإسلامية، بل كافر بها! فكيف لمن هذا حاله، أن يخطر على بال الدكتور محمد الغلاييني ويقرر أن مناقشته للإمام الماوردي في مجموعها على حق؟!

الخاتمة

وخلاصة هذا البحث المتواضع عن الإمام الماوردي والتكييف الفقهي «للأحكام السلطانية» تتمثل في أن الإمام الماوردي أول من صنف في الأحكام السلطانية تحت هذا العنوان، وبهذا الشمول والتأصيل الشرعي للمسائل التي تعرض لها، وخلاصة التحليل لفكرة الأحكام السلطانية، تبين مدى دلالة هذا

---

(46) الدكتور فؤاد عبد المنعم، مقدمة تحقيقه لكتاب «تحرير الأحكام». المصدر السابق ذكره ص29.

(47) محمد الغلاييني، الإمام الماوردي وأثره في الفقه الدستوري (الرسالة السابق ذكرها) ص209

المصطلح وعمق معناه، على مقصد الإمام الماوردي وهو توضيح مجموعة القواعد الشرعية المستنبطة من مصادرها المعتبره شرعاً، لتنتظم على أساسها الإمامة وما يتعلق بها من الولايات العامة، أو ما يعرف اليوم بالسلطات العامة في الدولة وما يلحق بها من مرافق ودواوين مختلفة الأغراض والأهداف.

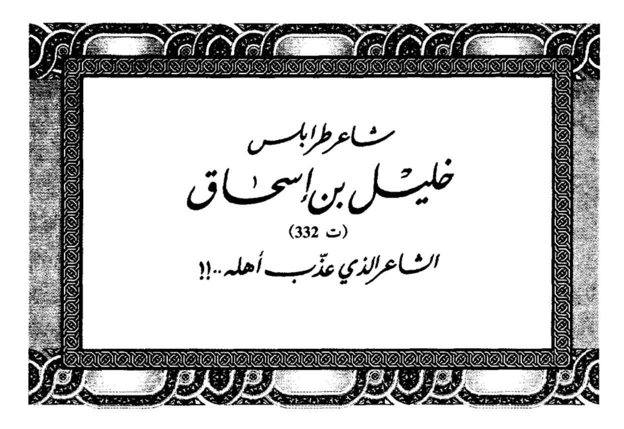
ولقد تطور هذا المصطلح تحت مفاهيم أخرى مثل «السياسة الشرعية» و«النظم الإسلامية» وبما يعكس التطور الدلالي للألفاظ بطبيعة الحال مع العلم بأن مفهوم «النظم الإسلامية» لا شك ـ بمعناه المعاصر اليوم، يستغرق دلالة لفظ «الأحكام السلطانية» وما تشمله من نظم سياسية وإدارية وقضائية ومالية ودولية، ويستوعب نظماً أخرى عقدية واجتماعية وأخلاقية وغيرها.

ولقد كشف البحث في التكييف الفقهي لفكرة «الأحكام السلطانية» عن مكانة الإمام الماوردي وأثره فيمن جاء بعده، ولا شك أنه حظي بقسط كبير من الاهتمام، فقد تبين أن معاصره الإمام الفرَّاء قد أخذ عنه المصطلح وجعله عنوانا لكتابه الذي كان أميناً في نقله على أصول مذهب الإمام أحمد بن حنبل الذي أغفل الإمام الماوردي ذكره باعتباره مُحَدِّثاً وليس فقيهاً.

بينما هاجمه بشدة ومرارة الإمام الجويني وهو معاصر له أيضاً، بما يكشف عن تعصبه وغيرته من الشهرة والمنزلة التي كان يتمتع بها الإمام الماوردي بين عامة الناس وخاصتهم.

فضلاً عن ذلك فإنه تبين مدى أثر فكره «الأحكام السلطانية» ومدلولها في فقه القانون العام، وموقف بعض الباحثين المعاصرين من فقه الإمام الماوردي رحمه الله تعالى.

والحمد لله أولاً وآخراً.



الأستاذ الدكتور: الصيد أبو ديب
قسم اللغة العربية - كلية الآداب

مدخل

بعد أن استقرت الدعوة الإسلامية خلال القرن الهجري الأول، شهد المغرب العربي، المطل على طول ساحل الشمال الإفريقي، والممتد من برقة حتى المغرب الأقصى، أحداثاً سياسية ودعوات دينية طوال القرون الثلاثة الهجرية التالية (الثاني والثالث والرابع)، تمخضت عنها قيام دويلات مستقلة، من هذه الدعوات: دعوة المعتزلة والخوارج، بخاصة الإباضية، ودعوات العلويين. ولقد ذاعت آراؤها وانتشرت أفكارها بين قبائل البربر بسرعة، ووجدت عندهم قبولاً واستحساناً، فأقبلوا على اعتناق مذاهبها الدينية وتأييد دولها السياسية: كالرستمية والأدارسة والأغالبة والفاطمية وغيرها من الدويلات

المستقلة الصغيرة، التي قامت على أرض المغرب العربي خلال تلك القرون المذكورة. وقد ساعد على ذلك عوامل متباينة وظروف عدة «فقد هاجرت إليه من المشرق جماعات كثيرة من أصحاب الآراء والمذاهب، ليأمنوا فيه على أنفسهم من بطش الخلافة العباسية، ولسعة أرض المغرب وبعده عن بغداد ـ مركز الخلافة ـ، وكثرة ما فيه من جبال وصحارى وواحات، لا يُهتدى للاّجئين إليها»[1].

وكغيرها من أقطار المغرب العربي، عرفت ليبيا بعضاً من تلك الدول المستقلة كالأغالبة والفاطمية والصنهاجية، بل صارت أرضها واسطة عقد الدولة الفاطمية على وجه الخصوص، فقد كان الولاة الفاطميون «يتولون أمرها، ويشرفون على شؤونها»[2]. فضلاً عن أنه في عهد هذه الدولة هاجرت قبائل بني هلال وبني سليم من مصر إلى أرض المغرب عام 443هـ/ 1045م، وقد انفردت قبائل بني سليم بأرض ليبيا، فاستحكمت عروبة الألسنة في أنحائها «وصارت للعربية في هذه البلاد السيادة والهيمنة»[3]، وفي ظل هذه الدولة عاش شاعرنا (خليل بن إسحاق) أكثر من ثلاثين عاماً.

اسمه وكنيته وميلاده:

هو خليل بن إسحاق بن ورد التميمي، يكنى أبا العباس، لم تذكر لنا المصادر شيئاً عن أصله ونسبه وأسرته، ولم تحدد لنا تاريخ ميلاده، فأقدمها وهو كتاب (الحلة السيّراء) لأبي عبد اللّه محمد بن عبد اللّه بن أبي بكر القضاعي المعروف بابن الأبّار (595 ـ 658هـ/ 1199 ـ 1260م)، اكتفى بالقول إن «مولده بطرابلس وهو من أبناء جندها»[4]. ونقل هذا التجاني في رحلته بقوله: إن

---

(1) قصة الأدب في ليبيا العربية، د. محمد عبد المنعم خفاجي، ط: 1، القاهرة: دار الطباعة المحمدية بالأزهر، بدون تاريخ، جـ 1، ص 75.

(2) المصدر نفسه، ص 77.

(3) نفسه، ص 79.

(4) الحلّة السيراء، ابن الأبّار، ط: 2، حققه وعلق حواشيه د. حسين مؤنس، مصر: دار المعارف، 1985، جـ 1، ص 302.

«خليل بن إسحاق هو من أبناء جندها وممن ولد بها»[5] مؤكداً «أن أصله من طرابلس»[6]، وعنهما أخذ الكثيرون بهذا القول.

لم يذكره الأستاذ علي مصطفى المصراتي ضمن (أعلام من طرابلس) ولم يشر إليه أيضاً في كتابه (لمحات أدبية عن ليبيا)، أما الشيخ الطاهر محمد الزاوي فقد جعله أحد (أعلام ليبيا)[7].

وكما سكتت المصادر التي ترجمت له عن تاريخ ميلاده، لم تقدم لنا أية معلومات عن فترة حياته المبكرة، باستثناء ما أشار إليه ابن الأبّار من أنه «كان في أول أمره يطلب العلم والأدب ويصحب الصوفية ويبيت في المساجد، إلى أن خالط أهل طرابلس، بلده سنة تسع وتسعين ومائتين[*]، فكان هو المتولي لعذابهم وأخذ أموالهم، وذلك في أول دولة عبيد اللّه المهدي»[8].

إن هذا النص المبكر، يساعدنا في الاقتراب من الحقبة التي عاش فيها (خليل بن إسحاق)، بل يسمح لنا بأن نذهب إلى أن ميلاده كان في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، أي في فترة حكم الدولة الأغلبية التي كان من جندها في طرابلس، والتي انتهت عام 296هـ، إلى جانب ذلك، فإننا نقف من خلال هذا النص ـ على شيء من نشأته الأولى ببلده ومسقط رأسه (طرابلس) ـ كما يذكر لنا شيئاً من تعليمه وثقافته في بداية حياته، حيث يشير إلى طلبه العلم الذي كان يتمثل ـ وقتئذ ـ في حفظ القرآن الكريم وتحصيل العلوم العربية والدينية. ويفصح هذا النص أيضاً عن ميله المبكر للأدب، ويخبرنا بمصاحبته للصوفيين في زمانه. الأمر الذي دفع التجاني إلى أن يقول عنه: إنه كان ذا «حظ

---

(5) رحلة التجاني، أبو محمد عبد اللّه بن محمد التجاني، لا.ط، قدم لها العلامة حسن حسني عبد الوهاب، ليبيا، تونس: الدار العربية للكتاب، 1981، ص 241.

(6) المصدر نفسه، ص 253.

(7) أعلام ليبيا، الطاهر أحمد الزاوي، ط: 1، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1961، ص 105.

(*) يذكر ابن عذارى في كتابه (البيان المغرب) أن ذلك كان في سنة 300هـ انظر: جـ 1، ص 168.

(8) الحلة السيراء، مرجع سابق، ص 302.

جليل من العلم، وباعٍ متسع من الأدب»[9]، وقد نقل ابن غلبون هذا القول في تذكاره[10].

أما عن إشارة ابن الأبار إلى مبيته في المساجد، فلا اعتقد أنها دليل ورعه وتقواه، فما وصلنا من أخبار تتعلق بسيرة حياته تبعده عن ذلك، وربما تعني أحد احتمالين: إما ابتعاده عن أسرته للتفرغ في طلب العلم والأدب، والانقطاع للصوفية والمتصوفين، وإما لسوء حالته الاجتماعية؛ كأن يكون بلا بيت يضمه وهو في طرابلس، لكون أسرته تقيم خارجها في مكان ناءٍ، فلم يجد سوى المبيت في المساجد التي اتخذها مأوى له، وربما للاحتمالين معاً أو لغيرها من الاحتمالات التي يظهرها ما يكشف من أخباره مستقبلاً.

ولكن ما نراه بهذا الخصوص أن الاحتمال الثاني يقوى عندنا، فلعله يفسر لنا حقده على أهل بلده الذين عاش بينهم وهو يبيت في المساجد، وقد أظهره بعد انضمامه إلى دولة عبيد اللّه المهدي[*] في أول عهدها. فهو لكي يتخلص من مثل هذه الحياة البائسة، عمل على تقديم ولائه الكامل لهذه الدولة الجديدة التي انضم إليها وهو أحد جند الدولة الأغلبية في طرابلس، وأبدى استعداده للقيام بكل ما تطلبه منه، تقرباً من حكامها، ولو كان المطلوب استخراج الأموال من أهل بلده بالقوة وتعذيبهم.

ويبدو أن الذي ساعده في ذلك، ما كان يتمتع به من شخصية طاغية تميزت بالصلابة وقوة الشكيمة والعنف، إذ وصفت بالغلظة والفظاظة، وعرف عنها ميلها إلى سفك الدماء. ولا نستغرب منه ذلك، فقد اخبرتنا المصادر أنه كان من أبناء جند طرابلس في أواخر أيام الدولة الأغلبية، ولا شك في أن حياة

---

(9) رحلة التجاني، مرجع سابق، ص 241.

(10) التذكار فيمن ملك طرابلس وما كان بها من الأخيار، ابن غلبون، ط: 2، عُني بتصحيحه والتعليق عليه الأستاذ الطاهر أحمد الزاوي، طرابلس ـ ليبيا: الناشر مكتبة النور، 1967، ص 21.

الجندية التي عاشها في مطلع شبابه غرست فيه مثل هذه الصفات، التي دفعت التجاني إلى أن يصفه بأنه «كانت له صولة وهيبة»[11].

ويؤكد لنا هذا أن ممارسته للعنف مع أهل بلدته (طرابلس)، وتوليه تعذيبهم بنفسه، وأخذ أموالهم في سنة 299 أو 300هـ، لم تكن نزوة عابرة في تاريخ حياته، بل تكررت بعد ربع قرن مع أهل صقلية حين عيَّنه القاسم بن عبيد اللّه المهدي الملقب بـ «القائم بأمر الله» والياً على صقلية سنة 325هـ، فقد ذكرت المصادر أنه «عمل بها ما لم يعمله أحد قبله ولا بعده من المسلمين، أهلكهم قتلاً وجوعاً حتى فروا إلى بلاد الروم وتنصّر كثير منهم»[12]. بل إن هذه المصادر سجلت عنه قولاً يشير إلى مدى قسوة قلبه وفظاظته، وعظيم ظلمه للناس، وحبه لسفك الدماء والقتل الجماعي، إذ قال يوماً، بعد أن عزله (القائم بأمر الله) عن صقلية ورجوعه إلى إفريقية عام 329هـ، «مفتخراً بظلمه في مجلس حضره جماعة من وجوه الناس، تكلموا فيه معه في أمور شتى، ثم جرى ذكر خروجه إلى صقلية، فقال: إني قتلت ألف ألف، يقوله المكثر، والمقلل يقول: مائة ألف في تلك السفرة، ثم قال: لا والله إلا أكثر، فقال له أبو عبد اللّه المؤدب: يا أبا العباس، لك في قتل نفس واحد ما يكفيك»[13]. ويورد ابن الأبَّار رواية أخرى لقوله هذا، وهي أن «المكثر يقول إني قتلت وأهلكت ألف ألف، والمقلل يقول ستمائة ألف»[14].

ولا يعنينا عهنا اختلاف الروايات في ملفوظ قوله وعدد ما قتل، بقدر ما تعنينا تلك الانطباعات السيئة التي تركها لدى المؤرخين الذين عرضوا سيرته،

(11) رحلة التجاني، مرجع سابق، ص 241.

(*) قامت في عام 297هـ/ 909م.

(12) البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ابن عذارى المراكشي، ط: 3، تحقيق ومراجعة ج.س. كولان ـ إ. ليفي بروفنسال، ليبيا تونس: الدار العربية للكتاب، 1983، جـ 1 ص 215.

(13) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(14) الحلة السيراء، مرجع سابق، ص 302.

وترجموا له، والتي تمثلت في وصفهم لنهايته المحزنة بأشنع الأوصاف، بل إن بعضهم أنهى حديثه عنه بشيء من التأسي والتشفي كابن الأبّار الذي قال عنه وهو يشير إلى قتله وصلبه: «وبعد وروده القيروان كان من قتله وصلبه ما كان، وما أفظع مصرع من احتقب الإثم والعدوان»[15].

علاقته بالعبيديين ومكانته في دولتهم:

يبدو أن شهرة (خليل بن إسحاق) لم تأت من كونه شاعراً من شعراء الدولة العبيدية أو أديباً من أدبائها، بل جاءت لأنه أحد رجالاتها في عهدها المبكر، فقد انضم إليها ـ كما سبقت الإشارة إلى ذلك ـ في أول تأسيسها، وكان وقتئذ أحد أبناء جند طرابلس أيام حكم الأغالبة لها، الذي انتهى على يدي الدولة العبيدية.

وقصة ذلك أنه حين فرّ زيادة الله بن الأغلب المعروف بـ (زيادة الله الثالث) آخر أمراء الأغالبة، من بلدة (رقّادة)[*] عاصمة ولايته، (القيروان) التي كانت تبعد عنها بأربعة أميال، إلى طرابلس سنة 296هـ / 909م، حيث أقام بها أياماً ثم رجع إلى (رقّادة) وولّى عليها أخاه أبا العباس... كان أبو عبد اللّه (الداعي) الشيعي قد استولى على أكثر بلاد إفريقية. ولما تم له ذلك، انطلق إلى مدينة (سجلماسة)[**] التي كان بها (عبيد اللّه الشيعي) المعروف بالمهدي وابنه أبو القاسم، محبوسين فاستخرجهما من سجنهما، ودعا لعبيد اللّه المهدي بالخلافة سنة سبع وتسعين ومائتين (297هـ).

بعد قدوم عبيد اللّه المهدي وابنه إلى إفريقية، أخبره البعض بأن أبا

(15) المصدر نفسه، ص 304.

(*) رقّادة: مدينة بناها إبراهيم بن أحمد بن الأغلب سنة 263هـ، وقيل في تسميتها أكثر من سبب، من هذه الأسباب، أنها سميت (رقّادة) لكثرة القتلى فيها، انظر: معجم البلدان، ياقوت الحموي، جـ 3، ص 55.

(**) سلجماسة: مدينة في جنوب المغرب، بينها وبين فاس عشرة أيام تلقاء الجنوب، انظر: معجم البلدان، جـ 3، ص 127.

عبد اللّه (الداعي) الشيعي، قد نوى الغدر به، إذ تحدث مع وجوه قبائل كتامة في مسألة خلعه والعمل معهم على تحقيق ذلك، فأمر بقتله هو وأخيه العباس[16].

وبهذا بدأت دولة بني عبيد في إفريقية، ومنذ البداية سعت إلى جعل ليبيا منطقة موالية لدعوتها، كأمر حيوي في مخططها الكبير الذي هدفت فيه إلى الاستيلاء على مصر[17]. ومن ثم كان طبيعياً أن يستقطب العبيديون بعض الشخصيات فيها، تعمل على تمكين الدعوة العبيدية في طرابلس وما حولها، من الناحية العقائدية. وبالفعل نجحوا في ضم (محمد بن سلام بن سيار البرقي)، المتفقِّه على المذهب الشيعي، مذهب العبيديين، و(خليل بن إسحاق) المثقف الذي انحاز للدعوة العبيدية ضد أهل بلده طرابلس[18].

بدأت علاقة شاعرنا (خليل بن إسحاق) بالدولة العبيدية من خلال اتصاله بمؤسسها عبيد اللّه المهدي الشيعي، ورفقته الطويلة بابنه وولي عهده أبي القاسم. وقد قضى زهاء نصف عمره ـ على أقل تقدير ـ في خدمة هذه الدولة، حيث انطلقت تلك العلاقة حوالي عام 299 أو 300هـ، حين لمع اسمه وسطع نجمه بتعذيب أهل بلدته طرابلس وأخذ أموالهم، وانتهت بوفاته عام 332هـ.

إن ولاء (خليل بن إسحاق) للدولة العبيدية وإخلاصه لها، يكشفه لنا طول المدة التي خدم فيها تحت إمرة مؤسسها وابنه من بعده، وهي تزيد على ثلاثين سنة، كُلِّف خلالها بالعديد من الأعمال، بعضها أساءت إلى شخصيته ولطخت تاريخ حياته، ووصمت سيرته بالعار والشنار. فقد ذكر أن عبيد اللّه المهدي كان «يصرفه في الأعمال وجبايات الأموال ومحاسبة الدواوين والعمال»[19]، وعلى الرغم من عِظَم مثل هذه الأعمال التي كان يقوم بها ويستجيب لها دون

---

(16) البيان المغرب، مرجع سابق، ص 152، انظر أيضاً: التذكار، مرجع سابق، ص 20.

(17) تاريخ ليبيا، د .إحسان عباس، ط: 1، بيروت: مطابع دار صادر، الناشر: دار ليبيا للنشر والتوزيع، 1967، ص 79.

(18) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(19) البيان المغرب، مصدر سابق، ص 215.

اعتراض، فإن ذلك لم يحل دون إفصاح عبيد اللّه المهدي عن كرهه له وبغضه في أواخر أيامه، يقول ابن عذارى في هذا الشأن: «وقعت فيه أقوال، فكرهه عبيد اللّه وأبغضه، ولولا ابنه أبو القاسم لأهلكه»[20]. ويشير ابن الأبّار إلى ذلك أيضاً بقوله: «وقد كان المهدي عبيد اللّه سخط عليه في آخر دولته، فخاف، ولما توفي أمنّه (القائم) واستعمله فجار أشد الجور»[21].

من الواضح أن علاقة (خليل بن إسحاق) بالدولة العبيدية ظلت قائمة حتى وفاته، فقد أشارت المصادر إلى أنها كانت منذ بدايات حكم العبيديين لإفريقية، وأنه كان ذا حظوة كبيرة لدى القائم أبي القاسم. فهذا ابن الأبّار يخبرنا بأن خليل بن إسحاق «اتبع القائم أبا القاسم محمد بن عبيد اللّه المهدي في مسيره إلى محاربة أهل مصر، وهو إذ ذاك ولي عهد، فلحقه بالإسكندرية، وكان المتولي لجباية الأموال والنظر فيها»[22]. كان ذلك في مفتتح القرن الرابع الهجري، حين خرج أبو القاسم من (رقّادة) غازياً إلى مصر في جيش كبير، وفي ذي الحجة من سنة 301هـ وصل برقة، ثم واصل سيره إلى مصر، فدخل مدينة الإسكندرية، وبسط حكمه عليها في سنة 302هـ[*]، ومنها زحف على الفَيُّوم، وفي أثناء ذلك لحق خليل بن إسحاق بأبي القاسم الذي ولاّه جباية الأموال من أهلها[23].

ويبدو إن إقامة خليل بن إسحاق في مصر لم تدم طويلاً، فقد كانت عودته منها مع أبي القاسم في نفس السنة التي لحقه فيها، وهي 302هـ. وبعد وصوله إلى (المهدية) عاصمة الدولة العبيدية، كلف بالإشراف على جيوشها البرية والبحرية بإفريقية، يقول ابن الأبار: «وانصرف [خليل بن إسحاق] إلى المهدية، فقدم على فيل إفريقية، وكان أمر جندها إليه مع النظر في البحر»[24]،

---

(20) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(21) الحلة السيراء، مرجع سابق، ص 302.

(22) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(*) يذكر ابن غلبون أن ذلك كان في سنة 306هـ، انظر: التذكار، مرجع سابق، ص 21.

(23) انظر: البيان المغرب مرجع سابق، ص 171 وتاريخ ليبيا، مرجع سابق، ص 81.

(24) الحلة السيراء، مرجع سابق، ص 302.

وهذا الأخير يعني توليه شؤون الأسطول العبيدي (الفاطمي). ومن دلائل مكانته في الدولة العبيدية، وخطوته عند العبيديين الفاطميين، أنه سعى بالقاضي (عبد اللّه بن سلمان) الذي ولي قضاء طرابلس ووثائقها في بداية عهدهم، فعزلوه سنة 320هـ، وعينوا بدلاً منه (أحمد بن مجر) الذي كان يتولى مظالم القيروان[25].

ولايته على جزيرة صقلية:

تذكر لنا المصادر التي تناولت تاريخ دولة العبيديين، أنه يوم أن مات مؤسسها (عبيد اللّه المهدي) الشيعي في منتصف ربيع الأول من سنة 322هـ، كان ملكه يشمل إفريقية (جميع المغرب وطرابلس وبرقة)، ومصر التي سيّر لها ابنه أبا القاسم ففتحها سنة 302هـ ـ كما مرّ بنا ـ، وجزيرة صقلية. وكانت عاصمة هذا الملك (المهدية) التي انتقل إليها سنة 308هـ بعياله وأمواله بعد أن كمل قصره بها[26]. وبعد وفاته، بويع ولي عهده أبو القاسم بالحكم ولقب بالقائم بأمر الله[27]، على أثر ذلك، أذ يعين الولاة على ما كان في ملك أبيه من أمصار، ومنهم (خليل بن إسحاق) الذي عيّنه والياً على جزيرة صقلية سنة 325هـ/ 937م، أي بعد مضي ثلاث سنوات من مبايعة أبي القاسم، يقول ابن الأبّار، «وكان خروجه إليها في أول دولة (القائم)، سنة خمس وعشرين وثلاثمائة»[28].

يذكر العلامة حسن حسني عبد الوهاب أنه في هذه السنة «هبّ الصقليون لحمل السلاح ضد الجيش العبيدي، الذي أرسله القائم بن المهدي بقيادة

(25) البيان المغرب، مرجع سابق، ص 205، انظر أيضاً: تاريخ ليبيا، مرجع سابق، ص 101، تاريخ ليبيا الإسلامي، د .عبد اللطيف البرغوثي، ص 92، الأدب بإفريقية في العهد الفاطمي، محمد اليعلاوي، ص 236.

(26) البيان المغرب، مرجع سابق، ص 184.

(27) المصدر نفسه، ص 208.

(28) الحلة السيراء، مرجع سابق، ص 302.

خليل بن إسحاق، ولم يستطع هذا القائد إخماد نيران الثورة(*) نوعاً ما إلا بعد عناء كبير»[29]. بسبب ذلك، أهلك (خليل بن إسحاق) أهل صقلية ـ كما سبقت الإشارة ـ جوعاً وقتلاً وهرب كثير منهم إلى بلاد الروم، واستحال ـ كما يقول د .شوقي ضيف «حاكماً لها باغياً طاغياً، أشد ما يكون البغي والطغيان. . . وجار فيها أشد ما يكون الجور والظلم»[30]. ومن ثم لم يكن غريباً أن يستدعيه (القائم) ويصرفه عن صقلية، ويستقدمه منها إلى (المهدية) بعد أن بقي بالجزيرة أربع سنوات، فقد كان قدومه إلى عاصمة الدولة العبيدية في سنة 329هـ.

أعمـالـه:

سبق أن ذكرنا شيئاً من أعماله وخدماته التي كان يقدمها إلى مؤسس الدولة العبيدية، وإلى ابنه ولي عهده من بعده، وهي أعمال وخدمات لم يستحسنها من ترجم له وعرض مسيرة حياته، ولا نخالفهم فيما وصفوه بسببها من صفات غير حميدة، لا تتفق وكونه شاعراً، في شعره رقة وعذوبة، كما سنتبين ذلك لاحقاً. ولكن مثل هذه الأعمال والخدمات لا تمنعنا من أن نشير إلى ما كتبه بعض المؤرخين عن أعمال له خيّرة، من ذلك ما يخبرنا به التجاني في رحلته المعروفة، في معرض حديثه عن المساجد في طرابلس، حيث ذكر أنه كان هناك «. . . . بين القصبة وهذه المدرسة المتقدمة [المدرسة المستنصرية]، جامع طرابلس الأعظم الذي بناه بنو عبيد، وهو جامع متسع على أعمدة مرتفعة، وسقفه حديث التجديد، وبه منار متسع مرتفع قائم من الأرض على أعمدة

(*) لمعرفة المزيد عن ثورات الصقليين وانتفاضاتهم في سائر أنحاء جزيرة صقلية في وجه (خليل بن إسحاق)، انظر: تاريخ صقلية الإسلامية، د .عزيز أحمد، ص 34، العرب في صقلية، د .إحسان عباس، ص 43.

(29) ورقات عن الحضارة العربية بإفريقية حسن حسني عبد الوهاب، ط: 1، جمع وإشراف محمد العروس المطوى ـ القسم الثالث، تونس: الناشر مكتبة المنار، 1973، ص 443 ـ 444.

(30) تاريخ الأدب العربي (عصر الدول والإمارات: ليبيا، تونس، صقلية، د .شوقي ضيف، ط: 1، مصر: دار المعارف، 1992، جـ 9، ص 85.

مستديرة. . . وكان بناؤه في العام المكمل للمائة الثالثة على يد خليل بن إسحاق»[31].

ويزيد التجاني فيذكر «أن خليل بن إسحاق ابتنى المنار الذي لجامع طرابلس الأعظم»[32]، وفي معرض حديثه عن مسجد يقع بين الباب الأخضر وباب البحر، وقريب من سور المدينة، يذكر أيضاً أن «مصلى البلد بجانبه بين جنوب وشرق منه، وهو محدث الوضع هنالك. . . بناه عبد اللّه بن أبي مسلم وخليل بن إسحاق»[33]. وكان موقع المصلى القديم في الجهة الغربية.

كما أشار الشيخ الطاهر الزاوي إلى هذه الأعمال بقوله إن «خليل هذا هو الذي أتم بناء جامع طرابلس الكبير أيام العبيديين وبنى منارته»[34].

وفي فترة ولايته على صقلية، ذكرت المصادر أنه «اختط مدينة (الخالصة) الحصينة، على مقربة من (بلرم) على غرار (المهدية) عاصمة الفاطميين، وقد أصبحت (الخالصة) مركز الإدارة، فيها: مقر الوالي والدواوين المدنية والعسكرية، وقد ضمت مخازن السلاح لحاضرة صقلية ودار الحكومة والسجن وكافة أجهزة الدولة في الجزيرة»[35].

أيامه الأخيرة في القيروان ووفاته بها:

يذكر ابن الأبّار أن (القائم) بعد أن صرف (خليل بن إسحاق) عن صقلية واستقدمه منها، «قدّمه لحرب أبي يزيد الخارجي، وأخرجه إلى مدينة القيروان

(31) رحلة التجاني، مرجع سابق، ص 253.
(32) المصدر نفسه، ص 254.
(33) نفسه، ص 246.
(34) أعلام ليبيا، مرجع سابق، ص 105، انظر أيضاً: تاريخ الفتح العربي في ليبيا، الطاهر الزاوي، ص 185.
(35) تاريخ صقلية الإسلامية، د .عزيز أحمد، ط: 1، ترجمة: د .أمين توفيق الطيبي، ليبيا ـ تونس: الدار العربية للكتاب، 1980، ص 34.

في ألف فارس من وجوه العبيد، فأساء معاملتهم حتى أضغنهم ودبروا عليه»[36]. وأسباب هذه الحرب أن (القائم) كان «كغيره من الخلفاء الفاطميين ينقم على السنّيين، حتى إنه أمر بلعن الصحابة، وقد أثار ذلك غضب المغاربة، وخاصة الخوارج الذين ثاروا على الفاطميين، وكان أشد هذه الثورات خطراً، وأشدها بلاء، تلك الثورة التي أشعل نارها (أبو يزيد مخلد بن كيداد)»[37]، حوالي سنة 330هـ/ 942م[*]. وامتثالاً لأوامر (القائم)، تحرك خليل بن إسحاق من (رقّادة) وكان عاملها[**]، إلى القيروان لإخماد ثورة أبي يزيد الذي استطاع أن يدخل القيروان ويتملكها، وأن يستولي على (رقادة).

ورغم الألف فارس الذين كانوا مع خليل بن إسحاق، لم يتمكن من أبي يزيد وثورته، لأنه ـ كما سبق القول ـ أساء معاملة هؤلاء الألف حتى أضغنهم، فلم ينصحوا في القتال معه، بل دبروا عليه وتآلبوا ضده، فكان أن قصده أبو يزيد ـ كما يقول ابن الأبّار «وحصره بداره إلى أن أخذه وأصحابه فاعتقلهم، ثم قتلهم جميعاً بباب أبي ربيع وأمر بهم فصلبوا»[38].

أما عن تاريخ وفاة خليل بن إسحاق وقتله وصلبه فإن التجاني يحدده لنا في رحلته، بقوله إن خليلاً قتله «أبو يزيد مخلد بن كيداد لما تملك (القيروان) سنة اثنتين وثلاثين وثلاثمائة»[*][39]. وأنه «لما قتله أمر بصلبه، فبادر إليه بعض

---

(36) الحلة السيراء، مرجع سابق، ص 302.

(37) تاريخ الإسلام السياسي، د .حسن إبراهيم حسن، ط: 7، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1965، جـ 3، ص 146.

(*) انظر: تاريخ المغرب وحضارته، د .حسين مؤنس، ط : 1، بيروت: العصر الحديث للنشر والتوزيع، 1992، جـ 1، ص 497.

(**)انظر: المصدر السابق، ص 498.

(38) الحلة السيراء، مرجع سابق، ص 302.

(39) رحلة التجاني، مرجع سابق، ص 253.

(*) يذكر د .محمد عبد المنعم خفاجي أن خليل بن إسحاق قتل عام 232هـ، نقلاً عن (أعلام ليبيا) للطاهر الزاوي الذي ذكر أن ذلك كان عام 332هـ (ص 105)، مما يبدو أنه خطأ مطبعي، فوجب التنبيه، انظر: قصة الأدب في ليبيا، مرجع سابق، ص 88.

القرويين، فجرد ثياب نفسه وشرع في ذلك، فنظر أصحاب أبي يزيد إلى آثار السياط، قد عمّت ظهر القروى، فسألوا عن ذلك، فذكر لهم بعض من حضر، أن كل عامل يتولى، يفعل ذلك به لدناءته وشره، فاعتوروه برماحهم وصلبوه إلى جانب خليل بن إسحاق»[40].

هكذا كانت نهاية خليل بن إسحاق. . . مات مقتولاً مصلوباً سنة 332هـ بالقيروان على يدي أبي يزيد مخلد بن كيداد اليفرني لما استولى عليها وأخرج (القائم) وعامله وأنصاره منها.

* * *

خليل بن إسحاق الشاعر

قدّمت إلينا المصادر (خليل بن إسحاق) ـ أول ما قدمت من سيرة حياته ـ على أنه أحد أبناء جند مدينة طرابلس ـ مسقط رأسه ـ في أواخر أيام دولة الأغالبة، ثم عرفناه، أحد رجالات دولة العبيديين في السنة الأخيرة من القرن الثالث الهجري، وهو متولٍ تعذيب أهل طرابلس وآخذٍ لأموالهم. ثم عرفناه قائداً من كبار قواد جيوش هذه الدولة، ومسؤولاً عن جبايات الأموال ومحاسبة الدواوين، وغازياً مع (القائم) لمصر، ووالياً على جزيرة صقلية، فأداة لإخماد ثورة أبي يزيد مخلد بن كيداد في القيروان.

من خلال هذه الأحداث، ظهر اسم (خليل بن إسحاق) على صفحة التاريخ، وجاءت شهرته التي بها عرض المؤرخون بعض سيرته، وذكروه في أثناء تدوينهم لأخبار دولة العبيديين بإفريقية، ولكن هذا لم يمنع بعض القدامى منهم، من أن يشيروا إليه شاعراً كابن الأبار (595 ـ 658هـ) الذي أخبرنا في كتابه (الحلّة السّيراء) بأنه كان طالباً للعلم والأدب في مبدأ حياته، وأنشد له شيئاً من شعره. وقد نقلت عنه ذلك أغلب الكتب، وعوّل على ما أورده من شعره كل

(40) رحلة التجاني، مرجع سابق، ص 253 ـ 254.

من جاء بعده وتعرض لخليل بن إسحاق شاعراً، وبخاصة المحدثين(*).

والملاحظ أن الذين كانوا يتعاطون الأدب ويقرضون الشعر في ليبيا في العهد الفاطمي قلة قليلة، وهم الذين وصلتنا أسماؤهم، وذكر المؤرخون نُتفاً من سيرة حياتهم وشيئاً من أدبهم، وبعضاً من أشعارهم، لا يشكل ـ في مجمله ـ نشاطاً أدبياً أو حركة شعرية تلفت إليها أنظار الدارسين والباحثين.

وقد طرح د. أحمد مختار عمر عدة أسباب جعلت الشعر في ليبيا تحت حكم الفاطميين ومن بعدهم غير مزدهر «بنفس القدر الذي ازدهر به في أنحاء أخرى من العالم»[41]. من هذه الأسباب ـ في نظره ـ أن ليبيا لم تتمتع «في هذه الفترة باستقرار سياسي، ولم تتخذ في أي وقت من أوقاتها قاعدة للحكم، ولهذا لم تخرج هذه الحقبة عن كونها امتداداً لحكم الولاة الذين يعينون من خارج الحدود، ويدينون بالولاء لغيرهم، ولم يكن الولاة ـ من ناحية ـ، يتمتعون بنفوذ قوي، كما أنهم لم يستطيعوا ـ من ناحية أخرى ـ، أن يشعروا الناس بالطمأنينة والاستقرار تحت لوائهم»[42]، فضلاً عما شهدته منطقة المغرب العربي من شيع وأحزاب ودويلات استقلت ببعض أجزائها، إلى جانب «أن طبيعة الحياة في ليبيا لم تتح الفرصة لظهور شعراء وأدباء من الطراز الأول، وكان أكثر المتمرسين بالشعر، إما من فئات اللغويين، مثل ابن الأجدابي، وإما من الفقهاء، مثل ابن أبي الدنيا، وأبي علي بن معمر الهواري»[43].

وإذا كانت بعض المدن الليبية الصحراوية قد عرفت عدداً من الفقهاء والقراء والعلماء والأدباء والشعراء، مثل (ودان) المدينة النائية في جنوب البلاد،

(*) من هؤلاء د. إحسان عباس (تاريخ ليبيا ـ ص 225) ود. أحمد مختار عمر (النشاط الثقافي في ليبيا، ص 228 ـ 231) ود. شوقي ضيف (تاريخ الأدب العربي ـ جـ 9، ص 85 ـ 88).

(41) النشاط الثقافي في ليبيا، د. أحمد مختار عمر، ط: 1، بنغازي: منشورات الجامعة الليبية، 1971، ص 227.

(42) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(43) نفسه، ص 227.

التي يذكر عنها (البكري) أن أهلها «عندهم فقهاء وقراء وشعراء»[44]، فإن هذا الأمر لا ينسحب على الكثير من المدن الليبية، وإن يرى د .إحسان عباس أنه يكون أعم في مدن الساحل الليبي[45]، إذ لا يحدث هذا في كل الفترات. فمثلاً «لم تستطع طرابلس أيام بني خزرون أو بني مطروح أو بني ثابت، أن تكون ذات بلاط أدبي، لم تستطع أن تنعش الحياة الأدبية بمثل حماية المعز بن باديس في القيروان، أو المستنصر الحفصي في تونس، دع عنك ذكر قرطبة الأمويين وإشبيلية العباديين وحلب الحمدانيين، وقاهرة الفاطميين وبغداد العباسيين»[46].

ومرجع ذلك ـ في نظري ـ أن علماء طرابلس وفقهاءها وشعراءها لم يكونوا ينالون الشهرة التي كان يحظى بها غيرهم، إلا إذا كانت لهم رحلة في طلب العلم أو أتيحت لهم فرصة لقاء شيوخ وعلماء معروفين أثناء عبورهم الأراضي الليبية في رحلة أداء فريضة الحج أو عند ترحالهم ـ لأجل زيادة في التحصيل الديني والعلمي ـ من المغرب إلى المشرق أو العكس. فضلاً عن أن اهتمام من كانت له رحلة في طلب العلم من أبناء المدن الليبية، اقتصر، في الأغلب الأعم، على العلوم العربية والدينية كالفقه ورواية الحديث والتفسير واللغة من نحو وصرف وبلاغة. لقد كان هؤلاء يفضلون الاشتغال في مثل هذه العلوم. ومن ثم انصبت قراراتهم واطلاعاتهم على هذا الجانب دون غيره، فكان حظ الأدب عندهم، والشعر بخاصة، غير ذي بال وكان أهل الأدب والشعر بالتالي قلة قليلة. بل إن كثيراً من هؤلاء الأدباء والشعراء ـ كما يقول د .أحمد مختار عمر ـ «حين لم يجدوا التقدير والتشجيع في وطنهم، خرجوا إلى أرض الله الواسعة، واتصلوا ببلاطات أخرى للحكام ووصلوا أنفسهم بدواوينهم، وطاب لهم المقام معهم وتحت لوائهم»[47]. وبهذا كانت الشهرة للعلماء

(44) المسالك والممالك، أبو عبيدة البكري، ط: 1، حققه وقدم له وفهرسه: إدريان فان ليوفن وأندري فيري، ليبيا ـ تونس: الدار العربية للكتاب، 1992، جـ 2، ص 659.

(45) تاريخ ليبيا، مصدر سابق، ص 105.

(46) المصدر نفسه، ص 224.

(47) النشاط الثقافي في ليبيا، مرجع سابق، ص 228.

والفقهاء والقراء بالدرجة الأولى، وهي أضيق بالنسبة للأدباء والشعراء، لأن هؤلاء لم يكونوا «يعرفون إلا إذا وصلوا أنفسهم ببلاط كبير، مثل بلاط صاحب القيروان أو صاحب مصر»[48].

وترتب على ذلك أن طرابلس لم تعرف ـ وقتئذ ـ نشاطاً أدبياً واسعاً أو حركة شعرية مزدهرة، وقد أشار د. شوقي ضيف إلى ذلك بقوله:

«ولم تحدث في ليبيا نهضة أدبية واسعة قبل عصرها الحديث، ومرجع ذلك ـ في رأينا ـ إلى أنه لم ينشأ بها دولة ترعى الأدب والأدباء، ولا نشأ بها ديوان إنشاء يحدث فيها حركة نثرية أدبية، ولا كان فيها رعاة للشعر، يجزلون العطاء للشعراء. [ومع ذلك] يلمع فيها بأخرة من القرن الثالث الهجري شاعر طرابلس يسمى خليل بن إسحاق»[49].

ولعل هذا ما يفسر لنا اهتمام المؤرخين القدامى والمحدثين بخليل بن إسحاق الشاعر، فقد اتصل ببلاط العبيديين في القيروان والمهدية، ذلك الاتصال الذي دام أكثر من ثلاثين عاماً. ورغم قلة القصائد التي وصلتنا من شعره، فإن د. محمد عبد المنعم خفاجي يجعله ضمن أشهر العلماء والأدباء الليبيين في العصر الفاطمي (296 ـ 361هـ/ 909 ـ 971م)[50].

شعره:

الجدير بالملاحظة هنا، أن نتاج هذا الشاعر وأمثاله من الشعراء السابقين عليه أو اللاحقين له[*]، لم يصلنا في ديوان مستقل أو ضمَّه كتاب بعينه، وإنما وصلنا نتف من أشعارهم في مصادر متفرقة، فضلاً عن أن ما وصل إلينا من سيرة حياتهم وترجماتهم، لا يتعدى «أخباراً وأسماء أو إشارات يتناقلها المؤلفون،

(48) تاريخ ليبيا، مرجع سابق، ص 106.

(49) تاريخ الأدب العربي، مرجع سابق، ص 7.

(50) قصة الأدب في ليبيا، مرجع سابق، ص 88.

(*) للوقوف على المزيد من أسماء هؤلاء الشعراء والأدباء، انظر: تاريخ ليبيا، مرجع سابق، ص 112 ـ 113.

وتحويها بطون كتب الأدب، تؤكد وجود مادة أخرى كثيرة، ضاع بعضها وطمر بعضها الآخر داخل خزائن الكتب والمخطوطات»[51].

فما أنشده ابن الأبّار في كتابه (الحلّة السّيراء)[*] من شعر خليل بن إسحاق وانفرد به وعوّل عليه غيره ونقل عنه، جدّ قليل، لا يزيد ـ في مجموعه ـ على اثنين وعشرين بيتاً، تمثل ثلاث قصائد، جميعها في مدح حكام دولة العبيديين.

الأولى يبدو أنها طويلة ولكن ما أورده منها ابن الأبّار أربعة عشر بيتاً، وفيها يمدح (عبيد اللّه المهدي) مؤسس الدولة العبيدية، والثانية ذكر منها أربعة أبيات قالها خليل بن إسحاق في (القائم) ابن عبيد اللّه وولي عهده، والثالثة ذكر منها ابن الأبّار أربعة أبيات أيضاً، يبدو أنها آخر ما نظم، فقد قالها عند توديع (القائم) في خروجه إلى القيروان لمحاربة أبي يزيد بن كيداد وإخماد ثورته.

واللافت للنظر أن من جاء بعد ابن الأبّار ونقل عنه، لم يصنف جديداً من شعر خليل بن إسحاق، باستثناء الأستاذ محمد اليعلاوي، كما سيأتي بيانه:

فإبن عذارى يذكر من شعر خليل بيتين فقط من قصيدته الأولى التي يمدح فيها (عبيد اللّه المهدي) وتوغله فيه وهما:

إن الإمام أقام سنّة جدّه   للمسلمين كما حذوت نعالها
أحيا (شرائعه) وقوّم كتبها   وفروضها وحرامها وحلالها[52]

ويخطئ ابن عذارى في كلمة (شرائعه)، والصحيح (شرائعها) التي تعودإلى قول الخليل (سنّة جدّه).

وهذا د .أحمد مختار عمر يأتي بما أنشد، ابن الأبّار من شعر خليل بن إسحاق دون تغيير يذكر، سوى لفظة (يضيرك) التي وردت في البيت الأول من

(51) النشاط الثقافي في ليبيا، مرجع سابق، ص 177.
(*) جـ 1، ص 303 ـ 304.
(52) البيان المغرب، مرجع سابق، ص 215.

قصيدته الأولى، فجعلها (يضرّك)[53]. وكذلك فعل د .شوقي ضيف[54]. أما د .إحسان عباس فقد أبقاها كما جاءت عند ابن الأبّار، وإن أورد ثمانية أبيات من القصيدة الأولى: الأربعة الأولى من تسعة، وأربعة أبيات من الخمسة التالية، كما لم يذكر الأبيات الأربعة من القصيدة الثانية[55]. في حين أورد د .عبد اللطيف البرغوتي جميع ما أنشده ابن الأبّار من شعر خليل، دون تعليق، مكتفياً بالإشارة إلى أن خليل «كان يقول الشعر»[56]. وهو في ذلك ينقل عن د .إحسان عباس[57]، الذي كان بدوره ناقلاً عن ابن الأبّار.

أما د .صالح مصطفى مفتاح فقد أورد الخمسة الأبيات الأخيرة من القصيدة الأولى، ناقلاً في ذلك عن ابن الأبّار، وإن ذكر خطأً الكلمة الأخيرة من البيت الثاني (تعاليها)[58]، والصواب (نعالها) وربما كان هذا خطأً مطبعياً. في حين أن الشيخ الطاهر الزاوي لم يذكر له شيئاً من شعره في كتابيه (أعلام ليبيا) و(تاريخ الفتح العربي في ليبيا). وكذلك د .محمد عبد المنعم خفاجي الذي لم يستشهد هو الآخر بشيء من شعره، فيما قدّمه من صور ونماذج للشعر والشعراء في ليبيا في العهد الفاطمي، ولم يترجم له فيما ترجم لأشهر شعراء هذا القرن[59]، وإنْ عدّه من بين أشهر العلماء والأدباء، مكتفياً بالقول: إن «خليل بن إسحاق له حظٌ في العلم وباع واسع في الأدب، قتل عام 332هـ»[60]، ناقلاً في ذلك عن (أعلام ليبيا ص 105) للشيخ الطاهر الزاوي.

---

(53) النشاط الثقافي في ليبيا، مرجع سابق، ص 225 ـ 231.

(54) تاريخ الأدب العربي، مرجع سابق، ص 86.

(55) تاريخ ليبيا، مرجع سابق، ص 226.

(56) تاريخ ليبيا الإسلامي، د .عبد اللطيف البرغوتي، ط: 1، بيروت: دار صادر، منشورات الجامعة الليبية ـ بنغازي، 1393هـ [1973]، ص 322 ـ 323.

(57) ليبيا في كتب التاريخ والسير، د .إحسان عباس ومحمد يوسف نجم، ط: 1، بيروت: مطابع دار صادر، منشورات الجامعة الليبية ـ بنغازي، 1968، ص 259 ـ 261.

(58) ليبيا منذ الفتح العربي حتى انتقال الخلافة الفاطمية إلى مصر، صالح مصطفى مفتاح، ط: 1، طرابلس: منشورات الشركة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، 1978، ص 268 ـ 269.

(59) قصة الأدب في ليبيا، مرجع سابق، ص 93 ـ 117.

(60) المصدر نفسه، ص 87.

ولما كان الشاعر (خليل بن إسحاق) من الذين عمّروا طويلاً في ظل الدولة العبيدية الفاطمية، أكثر من اثنين وثلاثين عاماً، وعاصر خليفتين هما (عبيد اللّه المهدي وابنه أبو القاسم، من الأربعة الخلفاء الفاطميين الذين حكموا الشمال الإفريقي خلال خمس وستين سنة (296 ـ 391هـ)، فإن القدر الذي وصلنا من شعره قليل جدًّا، لا يعكس ذلك، ولا يمثل مكانته الشعرية التي أُشيد بها، وهو ما يدفع للاعتقاد بأن جزءاً كبيراً منه قد ضاع أو لم يكشف عنه بعد.

ولقد استطاع ـ أخيراً ـ الأستاذ محمد اليعلاوي، بما جمعه من شعر شعراء العهد الفاطمي، وضمّنه كتابه (الأدب بإفريقية في العهد الفاطمي)، أن يقدم الجديد من شعر خليل بن إسحاق[61]، الذي لم يبق لأحد من المحدثين أن أورده في كتاب أو أشار إليه، وبالتالي أضاف ـ لأول مرة ـ شيئاً من شعره إلى ما سبق لابن الأبّار أن أنشده له. وقد مكنّه من ذلك، وقوفه على كتاب (عيون الأخبار) للداعي إدريس (المتوفى سنة 872هـ/ 1468م)، الذي ذكر لخليل بن إسحاق عدداً آخر من القصائد، بلغ مجموع أبياتها ثمانية وثلاثين بيتاً، تفصيلها على النحو التالي:

قصيدة طويلة من عشرين بيتاً، فقصيدة من ثمانية أبيات، وأخرى من أربعة أبيات، ورابعة مثلها، ثم بيتان من شعر الإخوانيات. وإذا ضممنا هذا العدد من الأبيات إلى ما أورده ابن الأبّار من شعر خليل، فإن المجموع يكون ستين بيتاً لثماني قصائد، ولعل الأيام تكشف عن المزيد من شعره.

وقراءة في مجموع هذا الشعر تفصح عن أن موضوعاته تدور في فلك الدولة العبيدية ومدح مؤسسها عبيد اللّه المهدي وابنه أبي القاسم (القائم)، وأن الذي قيل في أواخر أيامه، يتسم بالموعظة والاعتبار والحكمة، كقوله:

بان الشباب، فبن عن اللذات ... وتولَّ منصرفاً عن الشهوات

واهجر صواحبك الحسان اللائي في ... هجر المشايخ غير مختلفات

(61) الأدب بإفريقية في العهد الفاطمي، جمع وتحقيق: محمد اليعلاوي، ط: 1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986، ص 104 ـ 114.

إن التصابي بالخرائد كالدمى لأُولي النّهىٰ والشيب غير مؤات
لله درّ فتى يروح ويغتدي حذراً من الآثام والشبهات[62]

وأيضاً قوله من قصيدة «متعددة الأغراض، بين غزل وفخر وإشادة بالأئمة الفاطميين، ولكن الصيغة الغالبة عليها هي الفخر بالأخلاق الفاضلة»:

ذهبت أكاليل الوسامة وأبيضّ مُسودُّ الغمامة
وجفاك من عذّبته وأطلت من شوق غرامه
والغانيات إذا رأيـ ـن الرأس أصبح كالثغامة
أعرضن إعراض الجمو ح إذا أبحت له لجامه
مَنْ ودّني فمودّتي وقفٌ عليه إلى القيامة
ومن انثنى عني دعو ت له المهيمن بالسلامة
لا أحمل الحقد المقيـ ـم على الصديق ولا الملامة
وإذا تعرض جاهل أو ظالم مني ظلامه
طوقتها عن قدرة في جيده طوق الحمامة[63]

أما بقية قصائده فهي تسجل مواقف وأحداثاً سياسية، وتشيد مدحاً بأصحاب الدولة العبيدية الفاطمية، منها هذه الأبيات التالية التي كتبها إلى (عبيد اللّه المهدي) حين منع عن الدخول إليه، يقول فيها:

حلفت، وإن قلت الذي ليس في قلبي فلا غفر الله المهيمن لي ذنبي
لأنت، أمير المؤمنين، على الظمأ أحبُّ إلى قلبي من البارد العذب
ووالله ما أدري إذا غبت ساعة وداداً وشوقاً، أين عقلي ولا لُبّي
لأنك يا خير البرية كلها إمامي الذي أرجو به الفوز من كربي
أتيت ببرهان من الله واضح وفسّرت ما استعمىٰ علينا من الكُتُبِ

---

(62) المصدر نفسه، ص 106.

(63) نفسه، ص 113.

فأصبح دين الله بعد دروسه جديداً كما أنبا به جدك المنبي
وقد سعد الأشياخ منك بنظرة وفازوا بها دوني فأوجعني قلبي
فدمت على الأيام في كل نعمة ملكاً على أصل المشارق والغرب[64]

ويذكر صاحب (عيون الأخبار) أنه لما انتهت هذه الأبيات إلى (المهدي) أمر بدخوله من ساعته[65]. ومن شعره الذي يخاطب فيه (المهدي) أيضاً، ذاكراً له ما آلت إليه حال دواوينه من فساد واقتطاع كتابها الأموال، الأبيات التالية:

الله يعلم يا خليفة ربنا وابنُ الخلائق، أنني لك ناصح
فإذا نصحتك يا ابن بنت محمد فالحظ لي، وأنا السعيد الرابح
أضحت دواوين الإمام ونقصها بعد الزيادة مستبين واضح
ماذا أرى من بعد أن لعبوا بها وتعاقدوا في أخذها وتصالحوا[66]؟

وتعليقاً على هذه الأبيات يأسف الأستاذ اليعلاوي لقصرها، وتمنى لو أدرجها صاحب (عيون الأخبار) كاملة «لعلمنا مزيداً من التفاصيل عن سياسة الفاطميين المالية»[67].

ومن شعره أيضاً في مديح (المهدي)، قصيدة ذكر منها ابن الأبّار أربعة عشر بيتاً، ويبدو أن هذه الأبيات ما هي إلا جزء من قصيدة طويلة، كما يفهم من قول ابن الأبّار (ومنها)[68]. ويذهب د .شوقي ضيف، معللاً عدد ما وصلنا من أبيات من هذه القصيدة، إلى أن ابن الأبّار لم يسق «مديح القصيدة تامّاً، ولعله صنع ذلك لما في بقية القصيدة من مبالغات شديدة الإفراط في تصوير قدسية (المهدي)، وحَسَناً صنع»[69].

---

(64) نفسه، ص 104 ـ 105.
(65) نقلاً عن: الأدب بإفريقية، ص 105.
(66) المصدر نفسه، ص 107.
(67) نفسه، هامش ص 107.
(68) الحلة السيراء، مرجع سابق، ص 303.
(69) تاريخ الأدب العربي، مرجع سابق، ص 87.

ويذكر ابن الأبّار أن خليل ابن إسحاق نظم قصيدته هذه، معارضاً بها قصيدة (مروان بن أبي حفصة)(*)، في المهدي العباسي التي مطلعها:

طرقتك زائرة، فحيّ خيالها ... بيضاءُ تخلط بالجمال دلالها

قادت فؤادك فاستقاد ومثلها ... قاد القلوب إلى الصبا فأمالها

يقول خليل:

قف بالمنازل واسألَنْ أطلالها ... ماذا يضُرُّك إن أردت سؤالها؟

هل أنت أول من بكى في دمنة ... درست وغيّرت الحوادث حالها

يا دار زينب هل تردّين البكا ... عن مقلة سفحت عليك سجالها؟

إلى أن يقول، مادحاً عبيد اللّه المهدي:

صلى الإله على النبي محمد ... وعلى الإمام وزاده أمثالها

إن الإمام أقام سنة جده ... للمسلمين كما حذوت نعالها

أحيا شرائعها وقوّم كتبها ... وفروضها وحرامها وحلالها

وهدى به الله البرية بعدما ... طلب الغواةُ الظالمون ضلالها

إن الخلافة يا ابن بنت محمد ... حطت إليك عن النبي رحالها(70)

من الواضح اتفاق قصيدة خليل بن إسحاق مع قصيدة مروان بن أبي حفصة في أسلوب المعالجة، والأبعاد الشعورية التي تكمن وراء تجربتهما الشعرية التي يعد تفهمها خطوة أساسية في استكشاف جوانب هذه المعارضة. فإلى جانب تشابه الموضوع والفكرة من ناحية، حيث صاغ كلاهما قصيدتهما في مديح خليفة حاكم، فإن هناك تقارباً آخر يتمثل في أسلوب الصياغة على المستوى الشكلي، واتحاد الوزن العروضي وحرف الروي بين القصيدتين من ناحية أخرى، فضلاً عن أن خليل بن إسحاق بدأ قصيدته بالتشبيب وبكاء

(*) ولد سنة 105هـ ومات سنة إحدى وثمانين أو اثنتين وثمانين ومائة ببغداد، انظر، (وفيات الأعيان لابن خلكان، جـ 2، ص 526.

(70) الحلة السيراء، مرجع سابق، ص 303، الأدب بإفريقية، ص 111.

الأطلال على شاكلة ما فعل مروان بن أبي حفصة، ثم مجّد (عبيد اللّه المهدي) مؤسس الدولة العبيدية الفاطمية وتغنى بأعماله، مردداً عقائد هذه الدولة، مدافعاً عنها.

ويبدو أن هذه القصيدة قد ذاعت وطار صيتها بين رعايا الدولة العبيدية، إذ ذكّر بها في ظروف «كانت قاسية مؤلمة مؤثرة، فقد كان يساق إلى القتل، فاعترضه بعض سفهاء (القيروان) فشتمه وأنشده... البيتين الأولين، مستهزئاً به، ناعياً عليه جاهه وسلطانه، وشامتاً بإدبار الدنيا عنه، فتشجع عندئذ خليل واستقبل الموت بأريحية وشجاعة لم تظن فيه»[71].

والملاحظ أن أغلب من تناول شعره بالشرح والتحليل، استحسن هذه القصيدة وأصدر بحقها جملة من الأحكام النقدية التي تمس شاعريته وتجربته الشعرية. فهذا د. شوقي ضيف يقول عن أبياتها: إنها «تسيل عذوبة، إذ عرف خليل بن إسحاق كيف يصطفي لها الألفاظ، وكيف يلائم بين جرسها مع حلاوة الصوت، ومع تشابك الكلمات في كل بيت، وكأن كل كلمة لَبَّتْ قرينتها واستجابت لصاحبتها وجارتها. وحقاً، الصور في الأبيات ألم بها الشعراء أو طالما ألم بها الشعراء قبله، غير أنه أعاد عرضها عرضاً يستهويك بصياغته، وما يبث فيه من الجناسات والطباقات»[72]. واعتبرها د. أحمد مختار عمر من جيد شعره «مع ما اتصف به خليل بن إسحاق من قوة وفظاظة وسفك دماء»[73].

أما الأستاذ محمد اليعلاوي فيرىٰ «أن هذا الشعر - والقسم الأول منه بالخصوص - أحسن صياغة وأكثر شاعرية... ولعل جودة هذا النسيب ناتجة عن محاكاة مروان بن أبي حفصة»[74].

---

(71) عيون الأخبار، الداعي إدريس، ص 290، نقلاً عن: الأدب بإفريقية ص 112.

(72) تاريخ الأدب العربي، مرجع سابق، ص 86.

(73) النشاط الثقافي في ليبيا، مرجع سابق، ص 229.

(74) الأدب بإفريقية، ص 112.

وفي ضوء هذه القصيدة يقول د . إحسان عباس «وشعر خليل من الشعر الذي يتميز بالجزالة والقدرة على التصرف، ولكن ما وصلنا من شعره، إنما يمثل جانب المدائح. ويبدو أن انصرافه إلى خدمة القضية العبيدية جعله يقف أكثر شعره على مدح المهدي وابنه القائم»[75].

وتأكيداً لهذا القول، فإن من بين ما وصلنا من شعر خليل بن إسحاق مقطوعتين في (القائم)، الأولى أنشدها حين فصده الطبيب وأخرج مقداراً من دم كفه للعلاج، وفيها يدعو هذا الطبيب أن يتلطف به، وهو يفعل ذلك، حيث يقول[76]:

قل للطبيب الذي أوصى ليفصده	رفقاً، ولا زلت بالإسعاد ترتفق
كيف استطعت ترى بالله طلعته	ومن سنا نوره ما يشرق الأفق؟
إني لأعجب من كف مسست بها	خير الورى كيف لم ينبت بها الورق؟

أما قصيدته الثانية في (القائم) فهي التي نظمها يوم خروجه في ألف فارس من المهدية إلى القيروان، حين أمره أن يحارب أبا يزيد بن كيداد، قال مودعاً (القائم):

وما ودّعت خير الناس طرًّا	ولا فارقته عن طيب نفسي
وكيف تطيب نفسي عن حياتي	أفارقها وعن قمري وشمسي
ولكني طلبت رضاه جهدي	وعفوَ الله يوم حلول رمسي
فعاش مملّكاً ما لاح شمسٌ	على الثقلين من جن وإنس[77]

يرى د. أحمد مختار عمر أنه «رغم إعجابنا بخيال الشاعر في هذه الأبيات، فإننا نأخذ عليه إغراقه في المبالغة وخروجه عن الحد المعقول»[78].

---

(75) تاريخ ليبيا، مرجع سابق، ص 226.

(76) الحلة السيراء، مرجع سابق، ص 303 ـ 304/ الأدب بإفريقية، ص 110.

(77) المصدران نفسهما، ص 304/ ص 109.

(78) النشاط الثقافي في ليبيا، مرجع سابق، ص 230.

وينضم إلى هذا الرأي د .شوقي ضيف الذي يشير، هو الآخر، إلى ما في قصائده من مبالغات شائنة، سواء التي أنشدها في (المهدي) أو في ابنه (القائم)، فقد صنع فيها ـ كما يقول ـ مبالغات شديدة الإفراط في تصوير قدسيتهما، موضحاً جملة من هذه المبالغات، شارحاً لها من خلال ما جاء في أبياتها(79) .

ويعلل الأستاذ محمد اليعلاوي هذا الإغراق في المبالغة بقوله: «يظهر من هذه المقطوعة ـ كما يظهر من المقطوعة الأولى ـ أن خليل بن إسحاق كان شاعر بلاط أيضاً يحسن التزلف إلى الخلفاء، ولعل ذلك التملق، هو الذي شفع له عندهم، فغضوا الطرف عن قساوته وسوء تصرفه في صقلية، واستبقوه في خدمتهم»(80) . ويخالف د .إحسان عباس هؤلاء حيث لا يرى «في شعره تلك المغالاة التي جرى عليها الشعراء العبيديون»(81) . وهو رأي ـ في نظري ـ لا تؤيده قصائد خليل التي عرضناها.

ولعل أطرف ما نختتم به حديثنا عن خليل بن إسحاق الشاعر، بيتان يندرجان في أدب المساجلات والمطارحات، وهما نموذج مبكر من شعر الإخوانيات بينه وبين الداروني التميمي النحوي (ت 343هـ)(*) فقد طلب الداروني هذا من خليل، وكان عاملاً على ديوان الخراج أو النفقات، أن يرفع الجباية عن ثلاثة من أصحابه، فتمنّع خليل وأجابه بشطر بيت، فأرسل إليه الداروني ببيتين يقول فيهما:

اقض حاجاتي ودعني من قوافيك المليحة

إنما يحمد حسن الفعل لا حسن القريحة

---

(79) تاريخ الأدب العربي، مرجع سابق، ص 87 ـ 88.

(80) الأدب بإفريقية، ص 110.

(81) تاريخ ليبيا، مرجع سابق، ص 226.

(*) ذكره محمد بن الحسن الزبيدي في كتابه (طبقات النحويين واللغويين) الترجمة رقم 188، ص 248، نقلاً عن الأدب بإفريقية، هامش ص 108.

فأجابه خليل على الفور بالبيتين التاليين وقضى حاجته:

من تعاطاك فقد عرض بالنفس الفضيحة

أنت أول رجل جادت له النفس الشحيحة[82]

ويستشف الأستاذ محمد اليعلاوي من هذين البيتين أنهما يدعمان قول ابن عذارى بتوليه «جبايات الأموال ومحاسبة الدواوين والعمال» وقد سبقت الإشارة إليه.

ذلكم شعر خليل بن إسحاق الذي وصلنا، عرضنا شيئاً منه في إطاره التاريخي، وأشرنا إلى مواقف النقاد منه، ورصدنا ما أصدروه بشأنه من أحكام نقدية تبقى مقبولة لدينا في ضوء ما بين أيدينا من قصائد، ولكنها أيضاً ناقصة وقلقة وغير قطعية، لا يطمئن إليها النقد الموضوعي تماماً، فقد يتم اكتشاف المزيد من شعره. فضلاً عن أن درس هذا الشعر، في دائرة الشعر الذي قيل في ظل حكم الفاطميين، يؤكد مكانة الشاعر خليل بن إسحاق بين شعراء العهد الفاطمي في ليبيا، بل يعده من أبرزهم، أو كما يقول د. إحسان عباس في هذا الشأن: إن «في قوة بيان هذا الشعر، ما يجعل خليل بن إسحاق مقدماً فيمن نعرفهم من الشعراء الليبيين»[83].

وذلكم هو الشاعر الطرابلسي (خليل بن إسحاق) من شعراء القرن الرابع الهجري، الذي جمع بين الشعر والسياسة، وحقق فيهما معادلة صعبة: كان فظًا غليظ القلب في السياسة، رقيق الجانب عذب اللفظ في الشعر.

(82) الأدب بإفريقية، ص 108.

(83) تاريخ ليبيا، مرجع سابق، ص 227.



الدكتور: جمعة محمد فرج بشير

تمهيد:

يعتبر التلقيح الصناعي نتاج التطور العلمي الحديث في مختلف الميادين، ومنها علم الأجنة والموروثات.

وسمي بالتلقيح الصناعي، لأنه لا يتم بالأساليب الطبيعية المعروفة، بل يتم باستعمال تقنيات آلية ومخبرية من صنع الإنسان.

وهو من أهم المواضيع التي شغلت بال المفكرين والعلماء والباحثين المختصين في مجالات الطب والقانون والدين والاجتماع وغيرهم، وحظي باهتمام كبير من طرف دول العالم، وخاصة الدول الإسلامية.

وقبل التصدي لموضوع نسب المولود الناتج عن التلقيح الصناعي لا بد

من التعرض إلى تعريف التلقيح الصناعي وتطوره التاريخي، والضرورة الداعية إليه وأساليبه، وموقف الفقه الإسلامي والتشريعات الحديثة منه، وأخص بالذكر منها التشريع الليبي.

وفيما يلي نتناول هذا الموضوع في المباحث الآتية:

المبحث الأول: ماهية التلقيح الصناعي وتطوره التاريخي والضرورة الداعية إليه.

المبحث الثاني: أساليب التلقيح الصناعي.

المبحث الثالث: موقف الفقه الإسلامي والقانون الليبي من التلقيح الصناعي.

المبحث الرابع: نسب المولود الناتج عن التلقيح الصناعي.

الخاتمة.

المبحث الأول
ماهية التلقيح الصناعي وتطوره التاريخي والضرورة الداعية إليه

أولاً ـ ماهية التلقيح الصناعي:

المعنى اللغوي لكلمة التلقيح هو: إحبال ذكر لأنثى[1].

والمعنى الاصطلاحي العلمي لعبارة «التلقيح الصناعي» هو «نقل المواد المنوية صناعياً من ذكر إلى مهبل الأنثى[2]. أي أن التلقيح الصناعي هو عبارة عن عملية يتم بموجبها تلقيح البويضة لأنثى بحيوان منوي لذكر، دون اتصال جنسي طبيعي. وقد يتم التلقيح الصناعي داخلياً أي داخل العضو التناسلي للمرأة، وذلك بأن يوضع مني الزوج أو مني غيره بطريقة صناعية في رحم

(1) الزاوي، الطاهر أحمد: ترتيب القاموس المحيط، الطبعة الأولى سنة 1959م ح4 ص141، كلمة (لقحت).

ـ ابن زكريا، أبو الحسن أحمد فارس: معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام هارون، الطبعة الأولى 1369هـ القاهرة، ح5 ص216 كلمة (لقح).

(2) الموسوعة الطبية الحديثة ـ مجموعة الألف كتاب ـ الكتاب رقم 640 ح4 ص530 مادة (تلقيح صناعي).

المرأة، مما يترتب عليه اندفاع الحيوان المنوي «الخلية الذكرية» نحو البويضة «الخلية الأنثوية» لتحدث عملية الإخصاب، وتتم بعد ذلك عملية التلقيح[3]، وقد يتم خارجياً أي خارج العضو التناسلي للمرأة، وذلك بأن تؤخذ البويضة من المرأة عند خروجها من المبيض، بواسطة مسبار خاص يدخله الطبيب أو التقني الطبي في تجويف بطن المرأة؛ أي في أعضائها التناسلية عند موعد خروج البويضة من المبيض، فيلتقطها، ثم يضعها في طبق خاص يحتوي على سائل فسيولوجي مناسب يحافظ على حياة البويضة ونموها، ثم يؤخذ مني الرجل عن طريق الاستمناء أو المعاشرة الجنسية للزوجة أو غيرها، ويوضع في الطبق مع البويضة، فإذا تم إخصاب البويضة بأحد الحيوانات المنوية تركت هذه اللقيحة لتنقسم انقساماتها المتتالية، فتصبح الخلية خليتين، والخليتان أربع، والأربع ثمان. . . وهكذا. بعد ذلك تتكون بداية أولى للجنين، وحينئذ ينقل إلى رحم المرأة ليستكمل مراحل نموه حتى الولادة تام الخلقة[4].

ثانياً ــ التطور التاريخي لعملية التلقيح الصناعي:

يظن بعض الناس أن عملية التلقيح الصناعي الداخلي عملية مستحدثة، ولكن هذا الظن غير صحيح، وذلك لأن هذه العملية كانت وما زالت منتشرة في كثير من بلدان العالم، ومنها البلدان العربية، وخاصة في الأرياف.

وتتم هذه الطريقة بأن تضع إحدى النساء قطعة من الصوف أو القطن داخل

---

(3) الدكتور: هاشم جميل عبد الله: زراعة الأجنة في ضوء الشريعة الإسلامية، مقال بمجلة الرسالة الإسلامية العراقية عدد229، ذو الحجة 1404هـ ص69.

ــ أبو خطوة، أحمد شوقي عمر: القانون الجنائي والطب الحديث «دراسة تحليلية مقارنة لمشروعية نقل وزرع الأعضاء البشرية» [دكتوراه الدولة في القانون قسم القانون الجنائي] كلية الحقوق، جامعة المنصورة 1986م ص139 ــ 140.

ــ زينب التازي وأمين الإدريسي: الإنجاب عن طريق التلقيح الصناعي بين الشريعة والقانون [بحث لنيل شهادة الإجازة في القانون] 1990م جامعة محمد النحاس، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية ص2.

(4) الدكتور محمد علي البار: القضايا الخلقية الناجمة عن التحكم في تقنيات الإنجاب دورية أكاديمية، المملكة المغربية، الدورة العاشرة بأكادير نوفمبر 1980م ص62 وما بعدها.

مهبلها حتى إذا ما اتصل بها زوجها، وقذف مواده المنوية تشربت الصوفة أو القطنة ببضع ملايين من الحيوانات المنوية، وفي الصباح تنزع هذه القطعة وتسلمها إلى جارتها الراغبة في الحمل؛ لتضعها داخل مهبلها حتى تتسرب بعض الحيوانات المنوية داخل رحمها فيحدث الحمل[5].

وكثير من النساء يتخذن هذه العملية مهنة، ويلتجىء إليهن النساء اللاتي مرت على زواجهن مدة طويلة ولم ينجبن، وصاحبات هذه المهنة يستعملن «الصوفة»[6] يضعن فيها مني الزوج أو غيره، ثم يضعنها في رحم المرأة، ما قد يترتب عليه اندفاع الحيوان المنوي نحو البويضة ليتم الإخصاب والتلقيح.

وإذا لم تُفلح هذه العملية، أي عملية التلقيح بمني الزوج، فكثير من هؤلاء النسوة اللاتي لا أخلاق ولا ضمير ولا إيمان لهن يستعملن مني رجل آخر أو مني أزواجهن أي أزواج صاحبات المهنة، مستغلات الضعف البشري، والميل الفطري للإنجاب فيضعنها أي يضعن الصوفة في رحم المرأة، وفي حالة نجاحها، يوهمن ضحاياهن بأن العملية تمت من مني الزوج[7].

وقد تم استخدام التلقيح الصناعي الداخلي لأول مرة، وبصورة عملية في روسيا، وذلك في أوائل القرن العشرين عندما تمكن العلماء الروس من تلقيح الأبقار والأغنام والخيول والخنازير، ثم انتقل التلقيح الصناعي الداخلي من الحيوانات إلى الإنسان، وتكونت بنوك المني، وانتشرت انتشاراً كبيراً في الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا[8].

---

(5) الدكتور إدوارد غالي الذهبي: جريمة التلقيح الصناعي في قانون العقوبات الليبي مجلة «دراسات قانونية» كلية الحقوق، الجامعة الليبية بنغازي، المجلد الثالث 1973م هامش ص171، 172.

(6) الصوفة هي قطعة من الصوف أو من القماش القطني أو الصوفي.

(7) الدكتور بكر بن عبد الله أبو زيد، طرق الإنجاب في الطب الحديث وحكمها الشرعي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة الثالثة، العدد: الثالث 1408 ـ 1987م، ح1 ص455.

ـ زينب التازي وأمين الإدريسي: المرجع السابق ص5.

ـ عبد الكريم غلاب: دورية أكاديمية المملكة المغربية، الدورة العاشرة ص226.

(8) الدكتور علي البار: المرجع السابق، ص55.

وهذه العملية أصبحت في يومنا هذا عملية روتينية سهلة تجري يومياً في كثير من عيادات علاج العقم في جميع أنحاء العالم.

وأما بالنسبة للتلقيح الصناعي الخارجي، فهو عملية قد عرفت في الماضي البعيد والقريب، أي: ظهرت على الأرض قبل أن يظهر عليها الإنسان، والدليل على ذلك أن الكائنات المائية والبرمائية كالأسماك والضفادع التي تضع خلاياها الجنسية الذكرية والأنثوية في الماء، حيث يتم الإخصاب فيه، وتنشأ الأجنة بعيداً عن أبويها، وتتطور لتصبح مخلوقات يافعة، ولقد يسر الله لها أمورها وأمدها بالوسائل التي تحافظ بها على نوعها. فكأنما الماء هنا أنبوب اختبار غير محدود بزمان ومكان[9]. وبعد تطور العلم واكتشاف العلماء لهذه الحقائق العلمية أصبحوا يمارسون عملية التلقيح الصناعي على الحيوانات الثديية، ولكن الأمر هنا يختلف عن الإخصاب السابق الإشارة إليه في الكائنات المائية، فالحيوانات الثديية تحمل أجنتها في أرحامها، وتتم العملية عن طريق إخراج بويضات الحيوانات الثديية في الوقت المناسب، وإخصابها بالمنويات الذكرية، ثم إعادتها إلى رحم الأنثى ليتشكل الجنين، ويتطور وينمو هناك إلى أن يولد[10]. والغرض من إجراء عملية التلقيح الصناعي على الحيوانات الثديية كالأبقار والأغنام، هو الحصول على ثروة حيوانية هائلة، ومن نوع جيد، وكذلك عند خشية اندثار بعض الأنواع النادرة من الحيوانات[11].

وبعد نجاح التلقيح الصناعي لدى الحيوانات انتقلت هذه العملية إلى عالم الإنسان، فأصبحت تمارس على الجنس البشري، وكان أول من قام بمحاولة التلقيح الصناعي للإنسان هو الدكتور: «روبرت إدواردز» سنة 1965م الذي لم

(9) الدكتور عبد المحسن صالح، حملته وهناً على وهن، مقال مجلة الوعي الإسلامي العدد 244 يناير ص94، 95.

(10) زينب التازي وأمين الإدريسي، المرجع السابق، ص6.

(11) سعيد بنجاعة: الأمومة وأطفال الأنابيب في المنظور الإسلامي [بحث لنيل الإجازة في الدراسات الإسلامية] 1987م ـ 1988م جامعة محمد الخامس كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ الرباط 41.

تنجح محاولته تلك، واستمر في محاولاته إلى أن نجحت أول محاولة للحمل سنة 1976م، ولكن، للأسف، تم الحمل في قناة الرحم الأمر الذي استدعى إجراء عملية جراحية لإخراج الجنين واستئصال قناة الرحم. وكانت ولادة أول طفل عن طريق التلقيح الصناعي الخارجي ونقل الأجنة هي الطفلة: «لويز براون» Louse Brown في يوم 25 يوليو 1978[12] على يد الطبيبين «ستيبتو» و«إدواردز» ومنذ ذلك الوقت ازداد أطفال الأنابيب في العالم وجاوز الرقم الآلاف من الأطفال، بل قد يكون وصل الملايين الآن من بينهم التوائم الثنائية والثلاثية والرباعية.

ثالثاً ـ الضرورة الداعية إلى التلقيح الصناعي:

يلجأ الزوجان إلى التلقيح الصناعي إذا وجدت ضرورة داعية إليه، وهي عندما توجد مشكلات أو صعوبات تحول دون تمكنهما من الإنجاب. وهذه المشكلات أو الصعوبات تتمثل في عيوب قد توجد في الرجل أو في المرأة، وقد توجد فيهما معاً، ولا يلجأ الزوجان، عادة، إلى هذه الوسيلة لتحقيق رغبتهما في الإنجاب إلا بعد استنفاد كل الطرق العلاجية الأخرى.

ويمكن إجمال بعض العيوب التي تجعل التلقيح الصناعي ضرورة تدعو إليه الحاجة إلى الإنجاب، التي تكلم عنها الأطباء المختصون في الآتي[13]:

1 ـ ضآلة عدد الحيوانات المنوية لدى الزوج، وفي هذه الحالة تستخدم طريقة التلقيح الصناعي الداخلي، إذا كان عدد الحيوانات المنوية أكثر من عشرة ملايين في المليمتر الواحد.

---

(12) الدكتور محمد علي البار: المرجع السابق ص63.

(13) الدكتور محمد البار: المرجع السابق ص67، 68، 76.

ـ عزت الشامي، معوقات الحمل، مقال بمجلة سيدتي عدد (315) 29 مارس 1987م ص63.

ـ الدكتور هاشم جميل عبد الله، المرجع السابق ص62.

ـ الدكتور محمد البار: خلق الإنسان بين الطب والقرآن ص509 وما بعدها.

أما إذا كان عدد الحيوانات المنوية أقل من ذلك، فتستخدم طريقة التلقيح الصناعي الخارجي، ويشترط أن تكون حركة الحيوانات المنوية الضئيلة سليمة.

2 ـ إفرازات عنق رحم الزوجة، إذا كانت تعيق ولوج الحيوانات المنوية، ففي هذه الحالة تستخدم عملية التلقيح الصناعي الداخلي. أما إذا كانت الإفرازات تتسبب في هلاك الحيوانات المنوية بدرجة يفشل معها التلقيح الصناعي الداخلي، فيتم آنذاك اللجوء إلى التلقيح الصناعي الخارجي للتغلب على هذه المشكلة.

3 ـ حموضة مهبل الزوجة المضادة للحيوانات المنوية، التي تؤدي إلى قتلها، وفي هذه الحالة تستخدم عملية التلقيح الصناعي الداخلي.

4 ـ إذا أصيب الزوج بالعنة، أي: عدم القدرة على الإيلاج والإنزال السريع، مع وجود قدرته على إفراز حيوانات منوية سليمة، وفي هذه الحالة تستخدم عملية التلقيح الصناعي الداخلي.

5 ـ أمراض قناتيْ الرحم عند المرأة، ويشمل قفلهما واستئصالهما جراحياً وتشويههما بسبب الالتهابات أو العيوب الخلقية، وتستخدم في كثير من هذه الحالات محاولة إصلاح الأنابيب بقناتيْ الرحم بإجراء عملية جراحية دقيقة قبل الإقدام على التلقيح الصناعي الخارجي.

6 ـ انتباذ بطانة الرحم، إذا كان انتباذ بطانة رحم الزوجة خفيفاً، فإن الأنابيب أي أنابيب قناتيْ الرحم تظل مفتوحة، ولكن عملها قد يتعطل، وفي هذه الحالة تصل نسبة نجاح التلقيح الصناعي الخارجي إلى 30٪ أما في حالة الانتباذ الشديد فإن نسبة النجاح تكون ضئيلة جداً.

7 ـ حالات عدم الإنجاب غير معروفة السبب، وفي هذه الحالات يستخدم التلقيح الصناعي الخارجي، إذا لم تنجح كل المحاولات في علاج عدم الخصوبة الموجودة في الرحم.

8 ـ وجود عيب طبيعي في تركيب العضو التناسلي عند الرجل كأن تكون فتحة

العضو التناسلي تحت قمة العضو، وليس في قمته تماماً مما يجعل عدم وصول مني الرجل قرب عنق الرحم لملاقاة البويضة في القناة «الفالوبية»، ولا يتم حينئذٍ الإخصاب، وفي هذه الحالة تستخدم عملية التلقيح الصناعي الداخلي لإسقاط المني في المكان المحدد له تماماً فتزداد الفرصة أمام حدوث حمل.

المبحث الثاني

أساليب التلقيح الصناعي

أساليب التلقيح الصناعي قد عددها بعض الاختصاصيين في ست عشرة فرضية، بعضها يتم داخلياً وبعضها الآخر يتم خارجياً، وذلك على النحو التالي[14]:

أولاً ـ فرضيات التلقيح الصناعي الداخلي:

الفرضية الأولى: التلقيح بماء الزوج، وذلك بأن تؤخذ النطفة الذكرية من الزوج، وتحقن في الموضع المناسب داخل مهبل زوجته أو رحمها، حتى تلتقي النطفة التقاءً طبيعياً بالبويضة التي يفرزها مبيض زوجته، ويقع التلقيح بينهما، ثم العلوق أو التعشيش في جدار الرحم كما هو الحال في حالة الجماع الطبيعي، وهذا الأسلوب يلجأ إليه الزوجان عندما لا يستطيعان التلقيح والإنجاب بطريقة المضاجعة الطبيعية.

الفرضية الثانية: التلقيح بماء رجل غريب عن المرأة أي بماء غير الزوج سواء كانت المرأة متزوجة أو غير متزوجة، وذلك بأن تؤخذ النطفة الذكرية من الرجل الغريب، وتحقن في الموضع المناسب من زوجة رجل آخر أو امرأة بدون زوج حتى يقع التلقيح داخلياً، ويلجأ إلى هذا في حالة ما يكون الزوج

---

(14) الدكتور محمد علي البار: القضايا الخلقية الناجمة عن التحكم في تقنيات الإنجاب، مطبوعة أكاديمية المملكة المغربية، الدورة العاشرة نوفمبر 1986م ص58، 68، 69، 70، 71.

عقيماً لا بذرة في مائه، فتؤخذ النطفة الذكرية من غيره، أو عندما تكون المرأة بدون زوج وتريد أن تتجنب ولداً.

الفرضية الثالثة: التلقيح كنوع من نكاح الاستبضاع المعروف في الجاهلية، حيث تذهب المرأة وتشتري من مصرف المني ماء رجل اشتهر بالقوة أو الذكاء أو العلم أو الجمال... الخ على حسب الرغبة، وتحقنه في الموضع المناسب منها وتلقح به نفسها.

الفرضية الرابعة: التلقيح بماء الزوج بأن يحقن في امرأة أخرى غير متزوجة فتحمل وتلد، وبعد الولادة تتنازل عن الطفل لمن يدفع الثمن وهو الزوج.

الفرضية الخامسة: تلقيح امرأة ما بمني رجل غريب عنها، وقد يكون زوجاً لامرأةٍ عاقر، وفي اليوم الخامس يجرى غسيل للرحم، وإذا تم العثور على البويضة الملقحة «الزيجوت» تؤخذ وتفرز في رحم الزوجة العاقر.

الفرضية السادسة: تلقيح المرأة بماء زوجها المحتفظ به في ثلاجات خاصة بعد وفاته أو بعد طلاقه لها.

الفرضية السابعة: تلقيح الزوجة بمني زوجها بعد فصل الحيوانات المنوية الذكرية عن المؤنثة، ويتم حقن الزوجة بالحيوانات المنوية المطلوبة، وذلك لتحديد الجنس المطلوب.

ثانياً ـ فرضيات التلقيح الصناعي الخارجي:

الفرضية الأولى: تلقيح بويضة الزوجة بماء زوجها، وذلك بأن تؤخذ البويضة من الزوجة، وتلقح بماء زوجها في طبق خاص، ثم تعاد إلى رحمها، ويستخدم هذا الأسلوب في حالة انعدام الخصوبة بين الزوجين.

الفرضية الثانية: تلقيح بويضة المرأة بمني مانح غير الزوج، وذلك بأن تؤخذ بويضة المرأة أو صاحبة البويضة؛ لتنمو فيها، ويستخدم هذا الأسلوب عندما تكون الزوجة تعاني انسداداً في قناتيْ الرحم وزوجها عقيم ليس لديه حيوانات منوية، أو أن حيواناته المنوية ضئيلة وقليلة الحركة أو مشوهة.

الفرضية الثالثة: تلقيح بويضة امرأة بمني رجل متزوج بامرأة مصابة بالعقم بسبب انعدام المبايض، أو إزالتها بواسطة عملية جراحية، أو مرضها الشديد بينما رحمها سليم، وذلك بأن تؤخذ بويضة امرأة تسمى «مانحة» وتلقح بماء الرجل المتزوج بالمرأة العقيم في طبق، ثم توضع البويضة الملقحة بماء الزوج في رحم الزوجة العقيم.

الفرضية الرابعة: تلقيح بويضة امرأة ما بمني رجل ما في طبق ثم توضع اللقيحة في رحم امرأة متزوجة ذات رحم سليم، فتنمو فيها اللقيحة وتنجب طفلاً، ويستخدم هذا الأسلوب عندما يكون كلّ من الزوجين عقيماً، ولكن رحم الزوجة سليم، ومبايضها مريضة لا تفرز بويضات.

الفرضية الخامسة: تلقيح بويضة امرأة ما بمني رجل ما في طبق، ثم توضع اللقيحة في رحم ظئر، أي رحم مستأجر من امرأة أخرى، فتنمو اللقيحة فيها وتنجب طفلاً، ثم تسلمه إلى زوجين عقيمين مقابل ثمن.

الفرضية السادسة: تلقيح بويضة امرأة بمني رجل متزوج بامرأة تعاني من مرض لا يمكن معه الحمل والإبياض، بسبب مرضها في رحمها ومبايضها، وذلك بأن تؤخذ بويضة امرأة مانحة وتلقح بمني الزوج، وبعد تلقيح البويضة تعاد اللقيحة «الزيجوت» إلى رحم المتبرعة بالبويضة فتحمله، فتكون بذلك أمه الطبيعية، فهي صاحبة البويضة، وهي التي حملت وولدت، ومع هذا تقوم بتسليم وليدها إلى المرأة زوجة صاحب المني مقابل دفع ثمن البويضة، وثمن أُجرة الحمل والولادة.

الفرضية السابعة: تلقيح بويضة الزوجة بماء زوجها، ولكن الزوجة صاحبة البويضة رحمها قد أُزيل بعملية جراحية أو به عيوب خلقية شديدة، بحيث لا يمكن أن تحمل، فتؤخذ اللقيحة وتوضع في رحم ضرتها أي الزوجة الثانية للزوج.

الفرضية الثامنة: نفس الغرض السابق، إلا أن المتبرعة بالرحم ليست الزوجة الثانية للرجل، بل امرأة أخرى تسمى «ذات الرحم الظئر» وفي هذه

الحالة تؤخذ بويضة الزوجة وتلقح بماء زوجها، وتوضع اللقيحة في رحم المرأة المستأجرة، وعندما تلد الولد تسلمه إلى الزوجين مقابل أجر متفق عليه.

الفرضية التاسعة: تلقيح المرأة المتزوجة بماء مانح «متبرع» ويستخدم هذا الأسلوب عندما تكون الزوجة سليمة المبيض، وقد أزيل رحمها بعملية وزوجها عقيم، وذلك بأن تؤخذ بويضة الزوجة، وتلقح بمني رجل ما، ثم توضع اللقيحة في رحم امرأة متبرعة «مانحة» أو بأجر «الرحم الظئر»، فإذا تم الحمل وولدت تنازلت عن الطفل لصاحبة البويضة.

المبحث الثالث

موقف الفقه الإسلامي والقانون الليبي من أساليب التلقيح الصناعي

أولاً ـ موقف الفقه الإسلامي من التلقيح الصناعي:

صور التلقيح الصناعي وأساليبه أي عمليات إخصاب البويضة الأنثوية الداخلي والخارجي التي عرضناها في المبحث السابق أغلبها تؤدي إلى محاذير كثيرة ونتائج خطيرة تنعكس على حياة الأسرة والفرد والأوضاع الاجتماعية بصفة عامة، وتنعكس أيضاً على الأوضاع الخلقية والدينية بما يبيح الممنوعات ويحل المحرمات، وينقض أحكام الشرع الإسلامي في الزواج والنسب والعدة والاستبراء والميراث والمصاهرة وتحليل الفروج والوطء الموجب للحد، وغير ذلك مما هو، في الواقع، هدم للشريعة الإسلامية المطهرة في هذا الجانب الذي حافظت فيه على ثبات المجتمع النقي قروناً عديدة، وميزته بصفاء الدم، وبراءة الأرحام وسوية الخلقة، حتى إنه كان يستغنى عن التطبيب والعلاج من كثير من الأمراض والعقد النفسية التي ما عرفها الإنسان المسلم إلا مؤخراً عند اختلاطه بالأجانب وتقليده للحضارة الغربية[15].

---

(15) إدريس خليل، التحكم في تقنيات الإنجاب مواقف وآراء انطلاقاً من الشريعة الإسلامية، مطبوعة أكاديمية المملكة المغربية، الدورة العاشرة بأغادير نوفمبر سنة 1986م، ص137.

ـ عبد الله كنون، حول التلقيح الصناعي، مطبوعة الأكاديمية المغربية الدورة العاشرة نوفمبر 1986م، ص154.

وفقهاء الشريعة الإسلامية ليس من حقهم أن يقولوا هذا حلال، وهذا حرام بناء على أهوائهم، أو على رغبات فئة من المجتمع، أو على رأي الأغلبية، بل عليهم الالتزام بأصول الفقه الإسلامي، وإرجاع المسائل الجديدة إلى تلك الأصول والحكم عليها بناء على ذلك.

ومن أجل ذلك وضع فقهاء الشرع الإسلامي الأوائل قواعد فقهية خاصة لاستنباط الأحكام من مصادرها الأصلية، أي من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، كما أنهم وضعوا قواعد فقهية عامة، ويعبر عنها بالقواعد الكلية، وهي التي استخرجوها من جهة الأحكام والمسائل الفقهية، وذلك للاستئناس بها في إلحاق الحالات الطارئة بالفروع الفقهية، أي إلحاقها بالحالات التي عُرفت أحكامها، فإن لم توجد فالحالة الطارئة يرجع بها إلى القواعد الكلية، وهي التي صاغها الفقهاء في إفادات مختصرة منها(16): «الضرر يزال» و«الضرر لا يزال بالضرر» و«الضرورات تبيح المحظورات» و«درء المفاسد مقدم على جلب المصالح» و«المشقة تجلب التيسير» و«مهما ظهرت المصلحة الخالية من المفاسد فيسعى إلى تحصيلها» و«إن الوسائل تعطى حكم المقاصد، فما حرم من هذه المقاصد حرم ما يتوسل به إليه».

فهذه القواعد الكلية يمكن أن تطرح عليها قضية معينة طارئة أو مستحدثة، مثل قضية مدى شرعية أساليب التلقيح الصناعي وصوره باعتبارها تتطلب طارئاً ومستحدثاً يتفق ومقاصد الشرع الإسلامي.

يقول الشاطبي: «التكليف يهدف إلى حفظ مقاصد الشريعة الضرورية في

---

(16) ابن نجيم، زين العابدين بن إبراهيم بن محمد، الأشباه والنظائر، تحقيق وتعليق: عبد العزيز محمد الوكيل، الناشر، مؤسسة الحلبي 1968م ص75 وما بعدها.

- ابن عبد السلام السلمي، أبو محمد عز الدين بن عبد العزيز، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، الطبعة الثانية 1980م، دار الجيل بلبنان ح1 ص53، 126 وح2 ص17 وما بعدها.

- الشاطبي، أبو إسحاق بن موسى اللخمي الغرناطي: الموافقات في أصول الأحكام، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني بالقاهرة، الناشر: مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده ح2 ص4 وما بعدها.

الخلق، وتشمل حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل» ولذلك يدخل الإنجاب ضمن المقاصد الشرعية، لأن عدمه يؤدي إلى اختلال في الحياة، وبالتالي يجوز استخدام الوسائل التقنية لتحقيق المصالح البشرية في إطار الضوابط الفقهية.

والواقع أننا إذا نظرنا إلى عملية التكوين الشرعي للجنسين من بدايته؛ أي من بداية تكوينه إلى حين وضعه تام الخلقة، فإننا نجدها تحتاج إلى ثلاثة أشياء جوهرية هي:

1 ـ مني الزوج.

2 ـ بويضة الزوجة.

3 ـ رحم الزوجة الذي يلتقي فيه الحيوان المنوي للزوج، وبويضة الزوجة، ليتم الإخصاب، ونمو الجنين بداخله إلى أن يخرج طفلاً. وعملية التقاء الحيوان المنوي والبويضة عادة تتم طبيعياً بالمضاجعة بين الزوج وزوجته، وعلى ذلك يكون الإنجاب هو ثمرة تزواج ذكر وأنثى، ومن ثم يكون لكل مولود والدان ينتسب إليهما، فأمه هي صاحبة البويضة التي جرى تلقيحها وهي التي حملت به ووضعته، وانتسابه إليها يتحدد من خلال كونها صاحبة البويضة التي تلقحت، وصاحبة الرحم الذي بدأ فيه الحمل، وصاحبة البطن التي نما فيها الحمل، ومن خلال وضعها له إنساناً تام الخلقة. وأبوه هو صاحب النطفة التي لقحت البويضة ـ فأصبحت نطفة أمشاج(*) وحددت معها الموروثات الخاصة به، وانتسابه إليه يحدد كون النطفة جاءت من صلبه[17].

(*) نطفة أمشاج ذكرها الله تعالى في الآية الثانية من سورة الإنسان: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ﴾ وأمشاج جمع مشيج وهو ناتج عن التحام نواة البييضة من الأنثى بنواة الحيوان المنوي من الرجل فيتحدان مكونين كتلة أو قطرة متناسقة يصبح معها ممكناً التحدث عن بداية التكوين البشري داخل الرحم. انظر بتفصيل أكثر لهذا المعنى في مجلة الإعجاز الصادرة عن رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة العدد الأول الطبعة الثانية شوال 1416هـ. ص26 وما بعدها.

(17) أحمد صدقي الدجاني، تأملات في الإنجاب وتقنياته، مطبوعة الأكاديمية المغربية، الدورة العاشرة نوفمبر 1986م، ص101.

وهذا الانتساب للأب والأم هو جوهر فكرة الأسرة التي يرتبط بها المولود، وفي ظلها ينمو ويتغذى ويتحصن ويكتمل ويبلغ أشده.

غير أن أحياناً كثيرة نجد فيها الزوج غير قادر على إيصال الحيوان المنوي إلى رحم زوجته، كأن يكون عنيناً أو قضيبه قصيراً جداً مع قدرته على إفراز حيوانات منوية سليمة، أو أن حيواناته المنوية ضئيلة أو ضعيفة تحتاج إلى رعاية قبل الإقدام على التلقيح.

وأحياناً أخرى نجد رحم الزوجة غير قادر على إتمام عملية الإخصاب داخله بفعل أمراض وإفرازات ولكنه قادر على الحمل.

هنا في هذه الحالات ومثلها تدخل وتطبق القواعد الفقهية التي تحكم الضرورة الداعية إلى استعمال التلقيح الصناعي، وذلك في نطاق الزوجية أي في نطاق الزوج والزوجة فقط، ولا تتعداهما إلى غيرهما، بمعنى أنه لا بد أن تدخل العوامل الثلاثة المشار إليها، وهي مني الزوج وبويضة الزوجة ورحمها في نطاقهما دون غيرهما لكي يكون الإنجاب شرعياً.

وإباحة التلقيح الصناعي بنوعيه الداخلي والخارجي تقتصر فقط على مساعدة هذه العوامل الثلاثة لإتمام عملية الإخصاب والتلقيح بوسائل تقنية ومخبرية، وأحياناً وسائل عادية، بحيث لا يستعان بطرف إنساني ثالث خارج نطاق الزوجية في تحقيق العناصر أو العوامل الثلاثة السابقة، لأنه لو استعين بطرف إنساني ثالث كالاستعانة بحيوان منوي من رجل آخر غير الزوج، أو بويضة امرأة أخرى غير الزوجة، أو رحم امرأة أخرى، ينتج عن ذلك الكثير من المشكلات والقضايا الخلقية المنافية لحرمة الإنسان الذي كرمه الله، ولحرمة النسب التي أمر الله بحفظها ورعايتها، وهذا ما لا تقره الشريعة الإسلامية الغراء طبقاً للقاعدة الفقهية السالفة الذكر، التي تقول: «الوسائل تعطى حكم المقاصد فما حرم من المقاصد، حرم ما يتوسل به إليه» والقاعدة الفقهية التي تقول: «الضرر لا يزال بالضرر».

وبناء على ما تقدم يكون تلقيح امرأة أخرى غير الزوجة، حتى في حالة

عقم الزوج أو الزوجة أو كليهما، بقصد الإنجاب هو من المحرمات لما يترتب عليه من انتهاك لحرمة النسب والإرث والمصاهرة، وغيرها.

ومن ذلك: إخصاب نطفة رجل ببويضة امرأة أخرى ليست زوجته في طبق أو أنبوبة اختبار، مما وصلت إليه التكنولوجيا الحديثة في علم الأجنة، وزرع هذه اللقيحة في رحم زوجة الرجل.

ومن ذلك أيضاً: إخصاب نطفة رجل وبويضة امرأة ليسا بزوجين في أنبوب أو في طبق، وزرع لقيحة هذا المزيج في رحم امرأة أخرى غير زوجة الرجل صاحب النطفة، سواء أكانت هذه المرأة متزوجة أم غير ذات زوج.

وكذا زرع بذرتي زوجين في رحم امرأة أجنبية عن البويضة والزوج.

فكل ذلك محرم شرعاً مهما كان الداعي إليه، لأن أحد العناصر أو العوامل المكونة للجنين من خارج نطاق الشرعية أي من خارج نطاق الزوج والزوجة، ولأن من تمام الأمومة الحمل والولادة[18] كما قال الله تعالى: ﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا﴾[19] وقوله تعالى: ﴿إِنْ أُمَّهَٰتُهُمْ إِلَّا ٱلَّٰٓـِٔى وَلَدْنَهُمْ﴾[20].

ومما تقدم يتضح لنا أنه يندب علاج الإخصاب، ويباح في حالة الضرورة القصوى استخدام التقنيات الحديثة في الطب التي تساعد على تحقيق التناسل، فيما يسمى بالتلقيح الصناعي وبالشروط الآتية[21]:

1 ـ أن لا تؤدي إلى اختلاط الأنساب.

2 ـ أن تقع أثناء قيام الزوجية، بحيث لا تقع بعد الموت أو بعد انفصام العلاقة الزوجية بالطلاق، فإن تم تجميد إحدى النطفتين إلى أن مات صاحبها أو

---

(18) عبد الله كنون، المرجع السابق، ص155.

(19) سورة الأحقاف، الآية: 15،

(20) سورة المجادلة، الآية: 2.

(21) قرارات المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الخامسة 1402هـ. ودورته السابعة 1404هـ. ودورته الثامنة 1405هـ. بمكة المكرمة.

ـ محمد فاروق النبهان: الضوابط الفقهية للإنجاب المشروع، دورية الأكاديمية المغربية، الدورة العاشرة بأكادير نوفمبر 1986م، ص180، 181.

انفصمت العلاقة الزوجية بينهما لا يجوز التلقيح بها لتوقف عقد الزواج لموت أحد طرفيه أو بالطلاق.

3 ـ ألا يكون هناك طرف إنساني ثالث يشارك في تكوين الجنين، سواء بالحيوان المنوي أو بالبويضة أو برحم يستضيف تلك النطفة الملقحة.

وبتطبيق هذه الشروط التي وضعها علماء الشريعة الإسلامية على صور أو فرضيات التلقيح الصناعي السالفة الذكر، والمنتشرة الاستخدام في المجتمعات الغربية التي لا تدين بالإسلام، ينتج أن بعض الفرضيات أو الصور مقبولة في حالة الضرورة القصوى وما عداها مرفوض[22]، والصور المقبولة هي:

الصورة الأولى: عندما تؤخذ نطفة الزوج وتحقن في رحم زوجته نفسها، وهذه الصورة إحدى فرضيات التلقيح الصناعي الداخلي كما عرفنا.

الصورة الثانية: عندما توضع نطفة الزوج وبويضة زوجته في طبق أو أنبوبة اختبار، ثم تزرع البويضة الملقحة في رحم الزوجة نفسها صاحبة البويضة، وهذه الصورة إحدى فرضيات التلقيح الصناعي الخارجي.

ولتحقيق هاتين الصورتين ينبغي أن تؤخذ الاحتياطات الآتية[23]:

1 ـ أن تؤخذ جميع الاحتياطات الضرورية، حتى لا يقع خلط ماء الزوج بماء غيره، أو بييضة[24] الزوجة ببييضة امرأة أخرى.

2 ـ أن تتم العملية على يد طبيبة مسلمة أو طبيبة أجنبية إن لم توجد الأولى،

---

(22) قرارات مجلس المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الصادرة عن منظمة المؤتمر الإسلامي ـ العدد الثاني 1407هـ. 1986م، ج1، ص336 وما بعدها.

(23) قرارات مجلس المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثالث 1987م، ج1، ص499.

ـ الشيخ الصديق العزير، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، الصادرة عن منظمة المؤتمر الإسلامي، العدد الثالث 1987م، ج1، ص499.

(24) البييضة، هي المعبر عنها لدى الأطباء بلفظ «البويضة» وتصغير بيضة في اللغة بييضة، وهي هنا: مني الزوجة أو يقال «خلية الأنثى».

فإن لم توجدا فطبيب مسلم مأمون، فإن لم يوجد فطبيب أجنبي أي غير مسلم.

3 ـ أن يتم التلقيح بتراضي الطرفين الزوج والزوجة.

4 ـ أن يتم ذلك في حضور الزوجين، ومن غير تصرف في ماء الزوج الزائد عن الحاجة لمنع أي احتمال للتلاعب به في عمليات أخرى.

وسبب إباحة هاتين الصورتين، أنهما تتمان في نطاق الزوج وزوجته بدون تدخل طرف إنساني ثالث[25].

وهناك صورة أخرى تقدم بها الشيخ مصطفى الزرقاء إلى مجلس المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي في دورته السابقة سنة 1404هـ. وصورتها: أن تؤخذ النطفة والبويضة من الزوجين وبعد تلقيحهما تزرع اللقيحة في رحم الزوجة الأخرى للزوج[26]، وهذه الصورة إحدى فرضيات التلقيح الصناعي الخارجي.

وقد قبلها المجمع الفقهي في قراره رقم 5 باعتبار هذه الصورة من مني الزوج ولا تخرج عن نطاق الزوجية، فهي بالتالي ليس لها ما يخل بأحكام الشرع في الزواج والنسب والعدة والاستبراء وغير ذلك[*].

إلا أن هذه القضية أثارت فيما بعد نقاشاً طويلاً وحاداً بين الفقهاء في رابطة العالم الإسلامي، وذلك في من تكون الأم التي يرث منها المولود وترث منه. أهي صاحبة البويضة أم التي حملت وولدت؟ فيرى فريق من الفقهاء أن الأم التي

(25) محمد المكي الناصري، موقف الإسلام من التلقيح الصناعي، مطبوعة الأكاديمية المغربية، الدورة العاشرة ص159.

(26) انظر قرارات مجلس المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي، الدورة السابعة بمكة المكرمة سنة 1404هـ القرار رقم 5، ص142.

(*) علل المجلس الفقهي لرابطة العالم الإسلامي قراره هذا بأن الزوجة المتطوعة بالحمل عن ضرتها تكون في حكم الأم الرضاعية للمولود، لأنه اكتسب من جسمها وعضويتها أكثر مما يكتسب الرضيع من مرضعته في نصاب الرضاع الذي يحرم به ما يحرم بالنسب.

ترث منه هي التي حملت وولدت، على أن تكون الأخرى (مانحة البويضة) بمكانة الأم من الرضاع في المحرمية[27].

ويرى فريق آخر أن الأم الحقيقية في هذه الصورة هي صاحبة البويضة، وأما الزوجة الثانية المتبرعة بالرحم فهي بمنزلة المرضع[28]. والحقيقة التي يجب أن تقال هي أن الرضاع أقل أهمية من احتضان الرحم للنطفة الأولى، ودور الاحتضان الرحمي في تكوين الجنين بالغ الخطورة، وقد يتجاوز دور الأم الحقيقية صاحبة النطفة، وعلى ذلك أي موقع يمكن أن تأخذه الأم الرحمية؟

هل تأخذ دور الأم الحقيقية صاحبة النطفة وتقاسمها الأمومة، وفي هذا تداخل في الأنساب وتنازع. أم تأخذ دور الأم المرضعة وفي هذا ظلم لها أي ظلم.

ومن جانب آخر فإن إدخال النطفة الملقحة إلى رحم امرأة ليست هي الأم التي أفرزت بويضة التكوين ينافي الحس الإنساني وتأباه النفس البشرية، لأن الوالدة أم، ولا انفصال بين الأم والوالدة، فإذا حدث الانفصال كانت الوالدة أولى برعايته لأنها حملته في رحمها، ونما جسده في ذلك الرحم الإنساني. وإزاء هذه الآراء المتباينة والمختلفة حول من هي الأم الحقيقية في هذه الصورة عاد مجلس المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي ورفض هذه الصورة[*]

---

(27) الدكتور محمد علي البار، التلقيح الصناعي وأطفال الأنابيب، بحوث المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي، دورة 1984م، ص283.

ـ محمد المكي الناصري، المرجع السابق، ص160، 161.

(28) مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثالث سنة 1987م مقال للشيخ مصطفى الزرقاء، ج1، ص496، 497.

ـ الحاج أحمد بن شقرون، موقف الإسلام من تطور تقنيات الإنجاب فقهاً واجتهاداً، دورية الأكاديمية المغربية، الدورة العاشرة، ص163.

* علل المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي تراجعه بالآتي: «إن الزوجة التي زرعت فيها لقيحة بويضة الزوجة الأولى قد تحمل ثانية قبل انسداد رحمها على حمل اللقيحة من معاشرة الزوج لها في فترة متقاربة مع زرع اللقيحة ثم تلد توأمين، ولا يعلم ولد اللقيحة من ولد معاشرة الزوج، كما لا تعلم أم ولد اللقيحة التي أخذت منها البويضة من أم ولد معاشرة الزوج كما قد تموت=

ومنعها في دورته الثامنة لسنة 1404هـ. في قراره رقم (2) واعتبرها محرمة، لما يعتريها من شك في النسب من جهة الأم[29].

وقد أيد الدكتور محمد فاروق النبهان هذا التراجع فقال: «وقد أحسن المجمع صنعاً في تراجعه عن ذلك الرأي، لأن الاستعانة في موضوع الإنجاب بطرف ثالث سواء كان ذلك الطرف قريباً لأحد الزوجين أو كليهما، أو بعيداً عنهما، سيؤدي ـ حتماً ـ إلى تشابك في العلاقات النسبية وتنازع في ادعاء الأحقية في القرابة النسبية، والرحم الإنساني ليس كالرحم الاصطناعي، وصاحبة الرحم هي أم، ودورها في تكوين الجنين ليس أقل أهمية من الأم صاحبة البويضة الأولى. ولا يمكن قياس العلاقة الرحمية بالرضاع، وهو قياس مع الفارق، لأن الرضاع لا يكون إلا بعد تمام التكوين الإنساني، وفي وضوح النسب بخلاف الاحتضان الرحمي، فإنه يكون في مرحلة النطفة الأولى، ودور الرحم في التكوين الإنساني أساسي وحقيقي»[30].

ثانياً ـ موقف القانون الليبي من التلقيح الصناعي:

أضاف المشرع الليبي مادتين جديدتين إلى قانون العقوبات برقمي (403) مكرر (أ) و(403) مكرر (ب) بشأن مدى مشروعية التلقيح الصناعي(*).

= علقة أو مضغة أحد الحملين ولا تسقط إلا مع ولادة الآخر الذي لا يعلم أيضاً أهو ولد اللقيحة أم حمل معاشرة الزوج، ويوجب ذلك من اختلاط الأنساب لجهة الأم الحقيقية لكل من الحملين والتباس ما يترتب على ذلك من أحكام، وأن ذلك كله يوجب توقف المجمع عن الحكم في الحالة المذكورة.

(29) انظر قرار المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي، الدورة الثامنة 1405هـ. مكة المكرمة القرار رقم 2، ص150.

(30) محمد فاروق النبهان: المرجع السابق، ص183.

* بتاريخ 2 ذي القعدة 1392هـ. الموافق 7 ديسمبر 1972م أصدر مجلس قيادة الثورة الليبي القانون رقم 175 لسنة 1392هـ. 1972م، بإضافة مادتين إلى قانون العقوبات الليبي برقم 403 مكرر (أ) و403 مكرر (ب). وقد تم نشر هذا القانون بالجريدة الرسمية العدد (61) من السنة العاشرة الصادر بتاريخ 18 ذي القعدة 1392هـ. الموافق 23 ديسمبر 1972م. ونص على العمل به من تاريخ نشره في الجريدة الرسمية حسب المادة الثانية من القانون المذكور.

حيث تنص المادة (403) مكرر (أ) من قانون العقوبات الليبي على أنه: «كل من لقح امرأة تلقيحاً صناعياً بالقوة أو التهديد أو الخداع يعاقب بالسجن مدة لا تزيد على عشر سنوات، وتكون العقوبة السجن لمدة لا تزيد على خمس سنوات إذا كان التلقيح برضاها، وتزداد العقوبة بمقدار النصف إذا وقعت الجريمة من طبيب أو صيدلي أو قابلة أو أحد معاونيهم».

وتنص المادة (403) مكرر (ب) من قانون العقوبات الليبي على أنه: «تعاقب المرأة التي تقبل تلقيحها صناعياً، أو تقوم بتلقيح نفسها صناعياً بالسجن مدة لا تزيد على خمس سنوات، ويعاقب الزوج بذات العقوبة المنصوص عليها في الفقرة السابقة إذا كان التلقيح بعلمه ورضاه، وسواء وقع التلقيح من الزوجة أو من الغير».

ويفهم من النصين السابقين أن المشرع الليبي اعتبر التلقيح الصناعي جريمة عمدية تقوم على ثلاثة أركان هي:

1 ـ الركن المفترض وهو متعلق بالأنثى الملقحة.

2 ـ الركن المادي وهو التلقيح الصناعي.

3 ـ الركن المعنوي وهو القصد الجنائي.

واستعمل المشرع كلمة امرأة وهو يقصد بها «الأنثى» سواء كانت بكراً «عذراء» أو ثيباً، وسواء كانت متزوجة أو غير متزوجة. ويتم الركن المادي لجريمة التلقيح الصناعي بنقل الحيوانات المنوية صناعياً إلى مهبل امرأة قابلة للحمل، بغض النظر عن حدوث حمل بالفعل أم لا. وبأي طريقة سواء بالطرق الطبية الحديثة أو بالطرق البدائية المعروفة لدى بعض أهل الريف باسم طريقة «الصوفة».

ولا عبرة بالباعث الذي ترتكب من أجله جريمة التلقيح الصناعي؛ فيستوي أن يكون الباعث دنيئاً، مثل: إلحاق العار بالمرأة، أو شريفاً مثل: إنجاب ذرية لها، أو إرضاء عاطفة الأمومة عندها[31].

---

(31) إدوارد غالي الذهبي، المرجع السابق، ص173.

ولا يعتبر التلقيح الصناعي جريمة إلا إذا كانت المواد المنوية لغير زوج المرأة الملقحة، أما إذا كان التلقيح من مني الزوج فلا جريمة عندئذ، وهذا مستفاد من الأسباب التي دعت المشرع إلى تحريم التلقيح الصناعي، فقد جاء بالمذكرة الإيضاحية للمادتين المذكورتين قبل قليل: «إن التلقيح الصناعي فيه احتمال اختلاط الأنساب، وتغيير لسنة الله في خلقه. . كما أنه قد يحوّل الإرث لمن ليس له الحق فيه»[*].

أما التلقيح الصناعي بنوعية في نطاق الزوج وزوجته فليس فيه اختلاط الأنساب إذا دعت الضرورة القصوى إليه، لأن الولد الحاصل هو نتاج الزوجة والزوج فقط، وبالتالي يحق له إرثهما، ويحق لهما إرثه شرعاً، لأنه ابنهما الشرعي.

ومن المعروف طبياً عن الزوج العنين أنه يمكن نقل إفرازه المنوي إلى مهبل زوجته باستخدام طرق صناعية، وهذه الطريقة يمكن أن تؤدي إلى حمل الزوجة ما دام الزوج مخصباً أي غير عقيم، وفي هذه الحالة لا تقوم الجريمة لانتفاء حكمة التجريم[32].

وعلى ذلك يمكن القول إن المشرع الليبي يتماشى مع مقررات مجمع الفقه الإسلامي في قبول بعض صور التلقيح الصناعي التي تتم في نطاق الزوج والزوجة، وفي حدود الضرورة القصوى، مع توافر كل الضمانات التقنية والشرعية.

المبحث الرابع

نسب المولود الناتج عن التلقيح الصناعي

إذا كانت عملية تكوين الجنين ـ كما عرفنا ـ من بدايتها إلى حين وضعه يشترك فيها ثلاثة عوامل أساسية، سواء أكان الحمل قد تم بالطريقة الطبيعية أم بالطريقة الصناعية ـ وهذه العوامل هي: الحيوان المنوي من الرجل، والبويضة

(*) من المذكرة الإيضاحية للقانون رقم 175 لسنة 1973م، بشأن التلقيح الصناعي.

(32) المرجع السابق، ص171.

والرحم من المرأة، وقد تتشابك هذه العوامل من عدة أطراف في نطاق الزوجية وخارجها، ما يفترض حصول عملية التلقيح الصناعي في ست عشرة فرضية أو صورة تقريباً[33] كما مر بنا ـ فإنه يمكننا إجمال هذه الصور في ست حالات لكي يسهل علينا إثبات نسب المولود الناتج عن التلقيح الصناعي من الرجل والمرأة المشتركين فيه، أو عدم إثباته، وذلك وفقاً للضوابط الشرعية السالفة الذكر.

وهذه الحالات هي:

الحالة الأولى: عندما تكون البذرتان الذكرية والأنثوية والرحم في نطاق الزوج والزوجة، وتتم هذه الحالة بالتلقيح الصناعي الداخلي والخارجي.

الحالة الثانية: عندما تكون البذرتان الذكرية والأنثوية من الزوج والزوجة، والرحم من الزوجة الثانية لنفس الزوج، وتتم هذه الحالة بالتلقيح الصناعي الخارجي.

الحالة الثالثة: عندما تكون البذرتان الذكرية والأنثوية من الزوج وزوجته، والرحم من امرأة أجنبية خارج نطاق الزوجية، وتتم هذه الحالة بالتلقيح الصناعي الخارجي.

الحالة الرابعة: عندما تكون البذرة الذكرية «الحيوان المنوي» من الزوج والرحم من زوجته، والبذرة الأنثوية «البويضة» من امرأة أجنبية خارج نطاق الزوجية، وتتم هذه الحالة بالتلقيح الخارجي.

الحالة الخامسة: عندما تكون البذرة الذكرية (الحيوان المنوي) من غير الزوج، والبذرة الأنثوية (البويضة) من امرأة متبرعة، وتزرع اللقيحة في رحم امرأة أخرى غير الزوجة، وتتم هذه الحالة بالتلقيح الصناعي الخارجي.

الحالة السادسة: عندما تكون البذرة الذكرية «الحيوان المنوي» من رجل والبذرة الأنثوية والرحم من امرأة غير الزوجة، أي من غير زوجة صاحب

---

(33) الدكتور محمد علي البار، القضايا الخلقية الناجمة عن التحكم في تقنيات الإنجاب، مطبوعة أكاديمية المملكة المغربية، الدورة العاشرة ص68.

الحيوان المنوي، وتتم هذه الحالة بالتلقيح الصناعي الداخلي والخارجي.

والشريعة الإسلامية ـ كما هو معروف لدينا ـ لا تقبل طريقاً للتناسل سوى طريقٍ واحدٍ، وهو طريق الزواج الشرعي، وبناءً على ذلك، فقد أفتى فقهاء الإسلام في العصر الحديث بأن أية وسيلة للتناسل يستخدم فيها طرف ثالث خارج نطاق الزوجية هي لاغية، وباطلة ومحرمة شرعاً وموجبة للتعزير[34].

وإذا طبقنا هذا المبدأ على حالات التلقيح الصناعي السالفة الذكر، لمعرفة مدى ثبوت نسب المولود الناتج عنها نجدها كالآتي:

فبالنسبة للحالة الأولى: عندما يكون الحيوان المنوي من الزوج والبويضة والرحم من زوجته، سواء حدثت عملية الإخصاب داخل رحم الزوجة أو خارجه.

فهذه الحالة يثبت فيها نسب المولود من الزوج والزوجة، لأنه حاصل في نطاق الشرعية «الفراش» من ناحية عقد الزواج الذي يربط بين الزوجين، وهذه الناحية تمثل صورة التلقيح الصناعي التي قد قبلها مجلس المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي في حالة الضرورة القصوى، وبالشروط والضوابط الشرعية التي سبق بيانها.

ولكن ترتبط بهذه الحالة مسألتان جديرتان بالاهتمام هما:

1 ـ خطأ الطبيب في التلقيح.

2 ـ النطف أو اللقائح المجمدة بعد انتهاء الحياة الزوجية.

المسألة الأولى: خطأ الطبيب في التلقيح.

إذا تيقن الطبيب بعد التلقيح من أنه قد أخطأ فوضع لقيحة مخصبة بماء غير ماء الزوج في رحم المرأة، أو لقحها بماء غير ماء الزوج، فإن الولد في هذه

(34) محمد الحبيب بن الخوجة، مداخلة له في الدورة العاشرة للأكاديمية المغربية المنعقدة بأغادير في نوفمبر 1986م، حول القضايا الخلقية الناجمة عن التحكم في تقنيات الإنجاب. مطبوعة أكاديمية المملكة المغربية الدورة العاشرة ص237.

الحالة أو تلك يتبع في النسب صاحب الماء، كما هو الحال في وطء الشبهة[35]. لكن ماذا لو حصل الشك في مصدر الماء؟ هنا يجب التمييز بين ما إذا كان الشك قد حصل قبل التلقيح أو بعده، فإذا حصل الشك قبل التلقيح يحرم على الطبيب، كما يحرم على كل من يعنيه أمر إجراء عملية التلقيح بماء يشك في أن مصدره الزوج أو غيره.

أما إذا حصل بعد إجراء عملية التلقيح، فهنا يكون الشك في صورتين: الأولى: أن يحصل الشك فيما إذا كان الماء الذي لقحت به المرأة أو الذي أخصبت به بويضتها، هل هو ماء زوجها أو غيره؟. وفي هذه الحالة تطبق القاعدة الواردة في الحديث النبوي الشريف: «**الولد للفراش**» فينسب الولد إلى المرأة وزوجها إذا لم ينفه. والثانية: عندما لا يكون الزوجان طرفين في الشك، وذلك بأن يتيقن الطبيب، أن ما لقحت به المرأة أو خصبت به بويضتها ليس من زوجها، لكن مع هذا يشك فيما إذا كان هذا الماء لفلان أو فلان من الناس غير الزوج.

وفي هذه الحالة يطبق ما يعرفه الفقهاء باسم «القافة» وهي إلحاق الولد بذويه عن طريق الشبه، وتعرف عندنا اليوم باسم الخبرة عن طريق الطب الشرعي، باستخدام ما لديه من وسائل وتقنيات حديثة، يمكن بواسطتها وبصورة أدق إلحاق الولد بذويه عن طريق التشابه في الأعضاء، وتطابق فصيلة الدم والبصمة الوراثية.

المسألة الثانية: استعمال النطف واللقائح المجمدة بعد انتهاء الحياة الزوجية.

إذا احتفظ الزوجان بالنطف واللقائح في بنوك خاصة بذلك ودعت الضرورة القصوى إلى تلقيح الزوجة بها، وهي في نطاق الحياة الزوجية، كما لو لجأ إليها الزوجان بعد وجود عجز في الإنجاب عند الرجل أو المرأة. فهذه

---

(35) زينب التازي وأمين الإدريسي، المرجع السابق، ص21.

الحالة تدخل ضمن الحالات الجائزة شرعاً مبدئياً، وذلك لأنه لو استعملت هنا اللقيحة المجمدة فهي من الزوج والزوجة، وحكم استعمال اللقائح المجمدة لا يختلف عن استعمالها غير مجمدة ما دام استعمالها في أثناء الحياة الزوجية(*).

وبالتالي تترتب عليه نفس الآثار التي تترتب على الاتصال الجنسي العادي أو على التلقيح بمني الزوج غير المجمد من حيث النسب والإرث[36].

هذا إذا حدثت العملية أثناء الحياة الزوجية، أما إذا وقعت الفرقة بين الزوجين بالوفاة أو الطلاق، ولقحت المرأة نفسها بالمني المجمد أو اللقيحة المجمدة بعد الوفاة أو الطلاق قبل أن تتزوج غيره، فحكم هذه الحالة من حيث المبدأ أنها تعتبر محرمة لأكثر من سبب، من ذلك: أن الزوجية تنقضي بالوفاة أو الطلاق، لذلك فإن المرأة بعد طلاقها أو بعد وفاة زوجها لا يجوز لها استعمال مني الزوج، لأنها لم تعد زوجة له.

ومن ناحية أخرى فإن التلقيح الصناعي، إنما يجوز عند الضرورة القصوى فقط، ولا ضرورة هنا، لأن المرأة المطلقة أو المتوفى عنها زوجها إن كانت بحاجة إلى ذرية، فإن باستطاعتها أن تتزوج بعد انقضاء عدتها، فتنجب من زوجها الجديد[37].

ومع ذلك فلو استعملت المرأة مني زوجها المتوفى أو المطلق أو استعملت اللقيحة المشتركة بينهما، وحملت من ذلك فهل يعتبر هذا الحمل غير شرعي. ولا يثبت نسب المولود من صاحب المني؟

هنا الفقهاء متفقون على أن الطفل الذي يولد من لقيحة مجمدة أو مني

(*) اعترض الأستاذ عبد الرحمن الفاسي على استعمال ماء الزوج المجمد في تلقيح الزوجة بقوله: «عملية التجميد ثم التحليل قد تذهب معها خاصية السيولة الأولى التي قد أناط بها الباري الخلق بالماء الدافق وبهذا لا تدخل هذه العملية في الإباحة» انظر إلى تحليل الاتجاهات في الموقف الأخلاقي من قضايا الإنجاب الصناعي لعبد الرحمن الفاسي مطبوعة أكاديمية المملكة المغربية، الدورة العاشرة، ص38، 39.

(36) المرجع السابق، ص30.

(37) مجلة الرسالة الإسلامية العراقية، العدد 232، ص93.

مجمد لأب بعد الطلاق البائن يكون دون نسب أبوي، لأن مصدر النطفة الذكرية لم يبق زوجاً.

أما الطفل الذي يولد من مني أو لقيحة مجمدة من الزوج بعد وفاته، فقد اختلف الفقهاء بشأنه.

فيرى الشيخ مصطفى الزرقاء أن هذا الطفل لا يثبت له نسب أبويّ، لأن مصدر النطفة الذكرية لم يبق حياً[38].

ويرى الدكتور هاشم جميل عبد اللّه أن هذا الطفل يثبت نسبه من المتوفى، لكن لا حق له في الميراث.

وقال في رده على صاحب الرأي الأول: «إن تعليل قطع النسب في هذه الصورة بين المولود وبين صاحب المني بأن مصدر النطفة لم يبق حياً أو زوجاً، تعليل قاصر عن إثبات المدعي، فالقاعدة في إلحاق النسب هي أن كل وطء حلال أو فيه شبهة الحل يلحق به النسب، ومثال الوطء استدخال المني أو التلقيح به داخلياً أو خارجياً. فما كان حلالاً أو فيه شبهة الحل لحق به النسب»[39].

وأرى أن رأي الدكتور هاشم هو الأقرب إلى المنطق في هذه الناحية، لأن النسب مما يحتاط في إثباته، وتلتمس الشبهات المؤدية إليه، وهنا توجد شبهة، وهي أن المني من الرجل كان زوجاً في السابق قد توفي، والمرأة لم تتزوج بعده، وهذه الشبهة لا تقل مرتبة عن الوطء بشبهة الذي يثبت به النسب طبقاً للقواعد العامة في هذا الشأن.

أما الميراث فلا حق له فيه، لأن الميراث من شروطه أن يكون الوارث حياً

---

(38) مصطفى الزرقاء، التلقيح الصناعي وأطفال الأنابيب والرأي الشرعي، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي العدد الثالث سنة 1987م، ص15.

(39) مجلة الرسالة الإسلامية العراقية، عدد 232، ص94 وما بعدها.

حقيقة أو تقديراً كالحمل عند موت مورثه. وهنا الوارث لم يكن حياً حقيقةً، ولم يكن محمولاً به عند موت المورث، وإنما هو عبارة عن حيوان منوي مجمد أو خلية مخصبة مجمدة في بنوك خاصة وقت موت المورث، وعلى ذلك تلقيح الزوجة بمني زوجها المحتفظ به، أو اللقائح المجمدة بعد وفاته، إذا نتج عنه ولد، فهذا الولد لا يستحق إرثاً من الزوج المتوفى صاحب المني، إضافة إلى ذلك، فإن التركة تستحق للورثة من حيث موت المورث، والمستحقون لها الورثة الموجودون على قيد الحياة حقيقة أو حكماً عند موت المورث، والذي يوجد بعد ذلك وإن نُسِبَ إلى الزوج، فإنه لا يجد شيئاً من التركة، لأنها استحقت لأصحابها قبل وجوده.

الحالة الثانية: وهي التي عندما يكون فيها الحيوان المنوي من الزوج، والبويضة من الزوجة والرحم للزوجة الثانية لنفس الزوج، فهذه الحالة يثبت فيها نسب المولود من الزوج، لأن ماءه استعمل داخل نطاق الزوجية، حيث المرأتان صاحبة البويضة وصاحبة الرحم زوجتان له.

ويثبت نسبه من الزوجتين باعتبار كُلٍ منهما أماً له، لأن كلاً منهما ساهمت في تكوينه بما تستحق به صفة الأم، فصاحبة البويضة تسمى الأم البذرية أو الأم البييضية، وصاحبة الرحم تسمى الأم الوالدة أو الأم الرحمية. وكلتاهما تعاملان معاملة الأم فيما يترتب على النسب من آثار، ما عدا الحضانة فهي من حق الأم الوالدة أي الرحمية، لأنها تكملة للحمل والولادة.

أما الميراث فالمسألة تقاس على الزوج صاحب الزوجتين، فترث الأمّان الولد إذا توفي، وتتقاسمان نصيب الأم الواحدة، مثل الزوجتين تقتسمان نصيب الزوجة الواحدة إذا توفي زوجهما، ويرث الولد كلتا الأمين باعتباره ابناً لهما حسب حال كل منهما، كما يرث الزوج نصيبه من الزوجتين إذا توفيتا، ولزيادة الإيضاح حول هذه المسألة نورد الأمثلة الآتية:

المثال الأول: توفي رجل وترك ابناً وأُمَّيْن إحداهما بييضية والأخرى رحمية.

فتأخذ الأمّان السدس وتتقاسمانه فيما بينهما بالتساوي، ويأخذ الابن الباقي تعصيباً.

المثال الثاني: توفيت امرأة وتركت بنتاً وابنين أحدهما رحمي.

فتقسم التركة إلى خمسة أجزاء «للذكر مثل حظ الأنثيين» للبنت جزءٌ واحدٌ وللابنين أربعة أجزاء تقسم بينهما بالتساوي بحيث يأخذ كل واحد منهما جزئين.

المثال الثالث: توفيت امرأة وتركت ثلاث بنات إحداهن بنت بييضية وأباً.

فتأخذ الثلاث بنات الثلثين فرضاً ويقسم بينهن بالتساوي، ويأخذ الأب الثلث الباقي تعصيباً.

الحالة الثالثة: وهي عندما يكون الحيوان المنوي من الزوج والبويضة من الزوجة، والرحم من امرأة أجنبية خارج نطاق الزوجية.

وفي هذه الحالة يثبت نسب المولود من الزوج، لأن حيوانه المنوي أخصب أو لقح بويضة زوجته الشرعية، فكان الإخصاب بداية لتكوين الجنين، وما رحم المرأة الأجنبية إلا وعاء حضن اللقيحة المخصبة حتى اكتمل نموها.

وبالنسبة للأمومة في هذه الحالة، فالولد يثبت نسبه من المرأتين: الزوجة صاحبة البويضة، والأجنبية عن الزوج صاحبة الرحم، وتعاملان نفس المعاملة في الحالة الثانية السالفة الذكر، حيث تعتبر كل واحدة منهما أماً له.

الحالة الرابعة: وهي عندما يكون الحيوان المنوي من الزوج والرحم من الزوجة والبويضة من امرأة أجنبية خارج نطاق الزوجية.

وفي هذه الحالة يثبت نسب المولود من الزوج وإن أخصب منيُه بويضةَ امرأة أجنبية عنه، إلا أن هذه اللقيحة المخصبة بمني الزوج حُضِنَت ونَمت في رحم زوجته وسقيت بمائه فتشبه هذه الحالة إلى حد كبير الوطء بشبهة.

وبالنسبة للأمومة يثبت نسب الولد من الزوجة صاحبة الرحم لأنها تحملت آلام الحمل وآلام المخاض، ونما الجنين في بطنها، وتغذى من دمها، ويثبت نسبه أيضاً من صاحبة البويضة، كالموطوءة بشبهة، لأن البويضة أساس تكوين

الجنين. وعلى ذلك تعتبر المرأتان: الزوجة صاحبة الرحم، والمرأة الأجنبية عن الزوج صاحبة البويضة أمين، وتعاملان نفس المعاملة التي ذكرناها في الحالة الثانية.

الحالة الخامسة: وهي عندما يكون الحيوان المنوي من غير الزوج والبويضة من امرأة متبرعة وتزرع اللقيحة في امرأة أخرى متزوجة، ففي هذه الحالة لا يثبت نسب الولد من الزوج، ويعامل معاملة ابن زنا، حيث يثبت نسبه من أمه الرحمية وأمه البويضية.

الحالة السادسة: عندما يكون الحيوان المنوي من رجل والبويضة والرحم من غير زوجة صاحب المني أي من امرأة أجنبية عنه.

وفي هذه الحالة أيضاً لا يثبت نسب الولد من الرجل صاحب المني، ويعامل معاملة ابن زنا، حيث يثبت نسبه من أمه صاحبة البويضة والرحم.

والخلاصة:

تمثل الحالة الأولى صورة التلقيح الصناعي المباحة، أما في الحالت الأخرى التي تمثل الصور المرفوضة، فإنها من حيث المبدأ ممنوعة ومحرمة شرعاً، إلا أنه قد يقع المحظور ويتم التلقيح الصناعي بإحدى صوره المحرمة، ويصبح من حق المولود أن يثبت نسبه بل من حقه أن تلتمس فيه الشبهات من أجل إثباته، ولا نستطيع القول جملة أن جميع صور التلقيح الصناعي المرفوضة لا يثبت فيها نسب المولود، وينطبق عليها ما ينطبق على ولد الزنا، وإنما الحقيقة التي يجب أن تقال هي: أن بعض تلك الصور ينطبق عليها ما ينطبق على الزنا(*) وبعضها الآخر محل نظر واجتهاد كما مر بنا (والله أعلم).

---

* حمل المرأة بعملية التلقيح الصناعي بنوعية الداخلي والخارجي كما في الحالتين الخامسة والسادسة المذكورتين يتفق تماماً مع الزنا في كون أن كلاً منهما يعد جريمة في نظر الشريعة الإسلامية وإثماً عظيماً لأن جوهرهما واحد ونتيجتهما واحدة وهي وضع ماء رجل أجنبي مقراً في حرث امرأة ليس بينهما وبين ذلك الرجل عقد ارتباط بزوجية شرعية يظلها القانون الطبيعي والشريعة السماوية =

الخاتمة:

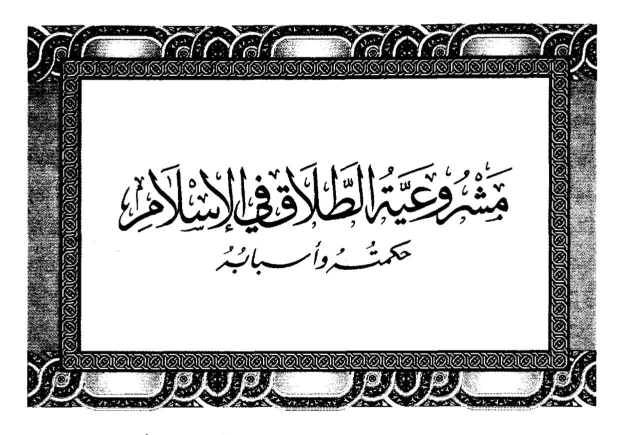
إن العقم لا يمكن استئصاله من حياة البشر، وهذا بشهادة الاختصاصيين من الأطباء في هذا المجال، مصداقاً لقول الله تعالى: ﴿لِّلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ۚ يَهَبُ لِمَن يَشَآءُ إِنَٰثًا وَيَهَبُ لِمَن يَشَآءُ ٱلذُّكُورَ ﴿٤٩﴾ أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَٰثًا ۖ وَيَجْعَلُ مَن يَشَآءُ عَقِيمًا ۚ﴾[40].

وأن التلقيح الصناعي بأساليبه المختلفة ما هو إلا عملية مساعدة لإتمام عملية الإخصاب، أي: الاتحاد بين خلية الذكر (الحيوان المنوي) ببويضة الأنثى، وعند استعماله يجب التفريق بين أساليبه التي تتم في نطاق الزوجية، أي بين الزوج وزوجته فقط، وبين أساليبه التي يدخل فيها طرف ثالث أو أكثر خارج نطاق الزوجية، أي: من غير الزوج وزوجته. فأمّا أساليب التلقيح الصناعي التي في نطاق الزوجين، فهذه مباحة شرعاً، ولا يتردد في إلحاق نسب المولود الناتج بواسطتها إلى الزوجين، ولكن لا ينبغي التوسع في استعمالها إلا في حدود الضرورة القصوى، وبالشروط والضوابط الشرعية. وأما الأساليب التي تتم خارج نطاق الزوجين، أو يدخل فيها طرف أو أكثر خارج نطاق الزوجية، فهذه مُحرّمة شرعاً كما أثبتنا لما ينتج عنها من مشكلات لا حصر لها تمس الأخلاق والمجتمع والدين، ولذلك يجب منعها ووضع عقوبات مشددة وتوقيعها على من يستعملها أو من يشرع فيها.

= لكننا إذا اعتبرنا أن كلتا الحالتين جريمة ـ والجريمة كما هو معلوم تستوجب عقوبة ـ فهل لهما حينئذ نفس العقوبة المقررة للزنا في الشرع الإسلامي؟

صحيح أن التلقيح في هاتين الحالتين فيه شيء من معنى الزنا، ولكنه يختلف عنه في استحقاق عقوبة الزنا المنصوص عليها شرعاً والتي يطلق عليها اسم: «حد الزنا»، وذلك لأن الركن الأساسي لجريمة الزنا الموجبة للحد وهو الإيلاج المحرم الخالي من شبهة الحل غير موجود هنا. لذلك لا يمكن القول باستحقاق عقوبة الزنا الموجبة للحد في هاتين الحالتين، لأنها عقوبة لم يوجبها الشرع إلا في حالة الزنا بمعناه الحقيقي وبشروطه الشرعية المعروفة وإنما يمكن القول باستحقاق عقوبة تعزيرية مشددة ورادعة.

(40) سورة الشورى، الآية: 49 و50.



الدكتورة: كريمة عبود

أباح الإسلام الطلاق لضرورة لازمة وظروف ملحة يتعذر معها استمرار العلاقة الزوجية بين الزوجين، بل تجعله وسيلة معينة للاستقرار العائلي نفسه، ولهذا جعله الإسلام دواء وعلاجاً للتخلص من شقاء محتم، قد لا يقتصر على الزوجين بل يمتد إلى الأسرة كلها، فيقلب حياتها إلى جحيم لا يطاق، وإذا شرع الإسلام الطلاق للحاجة الشديدة إليه، فإنه لم يشرعه ليسيء الناس استعماله أو ليجعله الرعاع يميناً يحلفون به في البيع والشراء والخصومات، كذلك لم يشرع الطلاق ليكون سلاحاً تهدد به الزوجة في حالة الغضب أو كلما قام بينها وبين الزوج خصام ومشادة، ثم ما إن تهدأ النفوس حتى يندم الزوج ويبحث عن مخرج من الطلاق الذي أوقع نفسه فيه وقت الخصومة، وأيضاً قد تستفز الزوجة

زوجها فتجعله ينطق بالطلاق ثم تندم بعد ذلك حيث لا ينفع الندم، ومن هذا المنطلق سدت الشريعة الإسلامية على الناس الطريق لإيقاع الطلاق وقت الغضب أو الانفعال بما وضعته من شروط للطلاق المشروع، وكما أن الإسلام أعطى للزوج الحق في الطلاق في ظل الظروف الموجبة له، أباح أيضاً للزوجة إن كانت كارهة لزوجها أن تفتدي نفسها منه بمال وهو ما يسمى عند الفقهاء بالخُلع، فالطلاق والخلع كلاهما حلٌّ لمشكلة مستعصية في الحياة الزوجية، وإن كل تحايل أو رفض للطلاق أو الخُلع عند وجود ما يبرره شرعاً إنما يكون ضرره على الأسرة والمجتمع والعفة، ولهذا فإن الطلاق والخُلع من الحقوق التي أعطاها الله للزوجين ولكن ذلك محاط بشروط وآداب وضوابط لا يمكن تجاوزها بغير موجب شرعي، إضافة إلى هذا وذاك فإن الإسلام، قد وضع من الاحتياطات ما يمنع اللجوء إلى الطلاق، ويبعد شبح الفراق والتشتت عن الأسرة، ومن تلك الاحتياطات أن الإسلام قد أباح حرية الاختيار المشتركة للزوجين، فللرجل الحق في اختيار زوجته، وللمرأة أيضاً الحق في اختيار زوجها، وهذا يتطلب انتفاء أي إكراه أو إجبار للطرفين بأي شكل كان، فعقد الزواج في الإسلام عقد رضائي، يقوم على الموافقة التامة بين الزوجين وهو في الوقت ذاته صلة وتكافؤ يقوم على التكافؤ بين الأسرتين، ومما يؤكد هذا المبدأ ما روي أن فتاة جاءت إلى الرسول ﷺ[1] فقالت: إن أبي زوجني ابن أخيه ليرفع بي خسيسته وأنا كارهة، فأرسل إلى أبيها فدعاه فجعل الأمر إليها فقالت: يا رسول الله قد أجزت ما صنع أبي ولكن أردت أن أعلم أن للنساء من الأمر شيء (وفي رواية أخرى) أن تعلم النساء أن ليس إلى الآباء من الأمر شيء. وهذا الأمر لا يفسر على أنه دعوة لشق عصا الطاعة على الآباء والأمهات[2]، وما كان موقف الفتاة اجتراءً على والدها أو على الرسول ﷺ، ولكنه كان تطبيقاً لدرس تلقته من شريعة الإسلام، فلا عجب من أن تطبق درسها هذا أمام

(1) النسائي 2: 87 وابن ماجه 1: 603.

(2) انظر تأملات في قضايا المرأة المسلمة د. محمد الزيادي ص97.

رسول الله ﷺ، وهي رابطة الجأش مرفوعة الرأس، ولا عجب أن يؤيدها رسول الله ﷺ كل التأييد[3]، ومع هذا فإن مشورة الوالدين والأخذ برأيهما في موضوع الزواج خاصة من الضمانات المهمة لنجاح الزواج واستمرار الحياة الزوجية، لما لهما من حق النصيحة والمشورة، فهما الأكبر سناً والأكثر تجربة وتحكماً في العواطف والأدرىٰ بما يصلح[4] مع عظيم شفقتهما وحنانهما، كما أن الأم أدرى بنفسية ابنتها، ولكن مع هذا كله ليس لهما حق الإجبار والإكراه، وأيضاً من الاحتياطات التي ندب إليها الإسلام لاستمرار الحياة الزوجية النظر لوجه المخطوبة، والتفاهم معها على ما من شأنه أن يسهم في إنجاح الحياة الزوجية، شريطة أن يتم ذلك في إطار الحشمة والعفة والاحترام؛ حتى يتم عقد الزواج على وجه في غاية الاطمئنان والرضا، ففي الصحيح عن أبي هريرة قال: كنت عند النبي ﷺ «فأتاه رجل فأخبره أنه تزوج امرأة من الأنصار فقال رسول الله ﷺ: «**أنظرت إليها؟** قال: لا، قال: فاذهب فانظر إليها. . .»[5].

وفي الترمذي قوله ﷺ: «انظر إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما»[6] وأيضاً مما يسهم إسهاماً كبيراً في دوام الحياة الزوجية واستقرارها، أن يكون الزواج مبنياً على أسس قوية أهمها الدين والأخلاق، فقد بين الرسول ﷺ مواصفات الزوج الصالح بقوله: «إذا أتاكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه، إلا تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد عريض»[7] وأيضاً قال ﷺ: «**تنكح المرأة لأربعة لمالها ولحسبها ولجمالها ولدينها فاظفر بذات الدين تربت يداك**»[8] فالدين والأخلاق هما الأساس المتين لبناء أسرة سعيدة.

مما ذكرناه نجد أن الإسلام ينظر إلى الزواج على أنه رابطة مقدسة، تهدف

(3) انظر هذه مشكلاتهم د. محمد سعيد البوطي ص88.
(4) نفس المرجع (2).
(5) ابن ماجة: 599.
(6) الترمذي ج3: 397، مسلم ج9: 210.
(7) الترمذي ص3: 395.
(8) البخاري.

إلى استمرار الوجود البشري الذي أراد الله أن يحقق خلافته في الأرض، ومن هنا كانت تعبيرات القرآن المتعلقة بالزواج تحمل قوة عظيمة مثل قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾(9) ووصف الزواج بالميثاق الغليظ، وذلك يدعو إلى احترامه وعدم التفكير في حله، قال تعالى: ﴿وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُۥ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنكُم مِّيثَـٰقًا غَلِيظًا﴾(10) وأيضاً في سورة البقرة قوله تعالى: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ﴾(11)، بهذه المعاني وغيرها أحاط القرآن الزواج بكل احترام، وجعل عقد الزوجية يكون بنية الاستمرارية والتأبيد، لأنه يستهدف تكوين أسرة سعيدة يسعد المجتمع بسعادتها وصلاحها، وبهذا يتبين لنا أن الإسلام أخذ بالأحوط والأنجع، لكي يكون الزواج سعيداً ناجحاً يؤتى ثماره الصالحة، ولكي يضمن حياة زوجية مستقرة وآمنة تتخللها المودة والرحمة، وليس هناك بديل عن الزواج إلا تفشي الرذيلة والفاحشة، كما هو الحال في المجتمعات العربية المعاصرة، التي تفتتت فيها الروابط الأسرية، وسادت العلاقات غير الشرعية فكانت بديلاً عن الزواج(12)، أما الطلاق الذي شرحه الإسلام، فإنه لضرورة ملحة وحاجة شديدة، فقد يتفاقم الخلاف بين الزوجين بشكل لا يتمكن معه أقرباءالطرفين من التوصل إلى حله بالطرق التي أرشد إليها الشرع، ومع أن الإسلام يرى أن الطلاق هدم للأسرة، وتصديع لبنيانها وتمزيق لشمل أفرادها، وضرره لا يقتصر على الزوجين فقط بل يتعدى إلى الأبناء، مع هذا كله فقد أباحه الإسلام لدفع ضرر أكبر وذلك اتباعاً لقاعدة ارتكاب أخف الضررين، وتحصيل مصلحة أكثر وهي التفريق بين متباغضين قد استحكم بينهما النزاع والشقاق، وقد تتنافر طباع الزوجين كل التنافر فتعجز

---

(9) سورة الروم، الآية: 20.

(10) سورة النساء، الآية: 21.

(11) سورة البقرة، الآية: 187.

(12) انظر تأملات في قضايا المرأة المسلمة د. الزيادي ص96.

جميع الوسائل عن علاجه، ولا يمكن بذلك أن تستقر الحياة داخل الأسرة، فلهذا شرع الإسلام الطلاق، ولكن ضمن ضوابط وقيود معينة ولأسباب مهمة وظروف قاهرة، ولقد حاولت أن أتناول أهم الأسباب التي جعلت من الحكمة تقرير مبدأ الطلاق، فمن ذلك فساد أخلاق أحد الزوجين فلا يرعى لعقد الزواج عهداً ولا حرمة، ويندفع في تيار الفسق والفجور، ويصبح مصدر شر وبيل لكل من يتصل به، وتعجز جميع وسائل التقويم عن إصلاحه ورده إلى الطريق المستقيم، وقد تكون الزوجة هي التي تنغص على زوجها حياته لسفاهتها وسوء أخلاقها وما توجده من المشاكل، ولا يردعها نصح أو زجر عن غيها واستهتارها، ألا يكون من الخير الخروج من هذا الجو الأسري الخانق بالفراق، وقد تكون الزوجة عقيماً والزوج يريد نسلاً، وطلب النسل مشروع وهو الهدف الأول من الزواج، وقد لا ترضى الزوجة بأن يضم إليها أخرى، أو لا يستطيع هو أن ينفق على زوجتين، وبالمثل قد يكون بالزوج عيب يمنع من وجود النسل وهي تتوق لإشباع غريزة الأمومة فلا سبيل إلا الطلاق[13]، وقد يكون بأحدهما مرض، يحيل الحياة إلى متاعب وآلام ولا يمكن علاجه، وأيضاً المرأة التي يتغيب عنها زوجها غيبة طويلة متصلة ولأمر غير معروف فهل تظل هكذا معلقة لا هي متزوجة ولا مطلقة، وماذا ينتظر منها أن تفعل بنفسها، ألا يخشى أن تنحرف عن الطريق القويم، أفلا يكون الطلاق عندئذ أهون وأصلح لها وللمجتمع الذي تعيش فيه، وأيضاً الطلاق هو السبيل إلى الراحة والأمان والاستقرار عندما يكون الزوجان يسيران في الحياة على طريقين متوازيين يستحيل أن يلتقيا في أفكارهما وتصرفاتهما ونظرتهما إلى الأمور، وهذه الطبائع والأخلاق المتباينة لا يمكن أن تنكشف إلا بعد المعاشرة الزوجية، عندها تسقط الأقنعة وتتبخر الكلمات المهذبة الرقيقة وادعاء الصدق والمثل العليا، وقد يكون الأمر أفظع من ذلك بكثير، عندما يكون الزوج من الذين يرتكبون الكبائر ولا يتنزهون عن معصية الله، ولم يكتف بذلك بل يطلب من زوجته أن تجاريه في

(13) بيان للناس من الأزهر الشريف ص2: 231.

ارتكاب المحرمات، فالطلاق عندئذ واجب ومهم شرعي حتى لا تسقط تلك الزوجة في أو حال المعصية، وتساير ذلك الفاسق في فجوره وفسقه، لتلك الحالات السابقة وغيرها كان من الخير للجميع أن يتغير الوضع بفصم الرابطة الزوجية، فكثيراً ما يكون هذا الطلاق الذي يعاب في بعض المجتمعات سبباً في قيام أسر جديدة على خير ما تكون الأسرة سعادة واستقراراً. ومع ذلك فإن للطلاق مضاره المعروفة على الأسرة بصفة عامة؛ فله آثاره النفسية على الزوجين، إضافة إلى أثره المادي على المرأة إذا لم يكن لها مورد رزق تعتمد عليه، وقد يخشى عليها أن تسلك مسالك غير شريفة، وله أثره على الرجل في تحمل تبعاته المالية، كما يتضرر به الأبناء الذين لا يجدون الرعاية الصحيحة في كنف الوالدين، فإما أن يعيشوا تحت رعاية زوج الأم أو تحت رعاية زوجة الأب وإمّا أن يتشردوا، فلا يجدون من يحميهم من الانحراف وفي ذلك أبلغ الضرر على المجتمع.

ولهذا أمر الإسلام بمعالجة أسباب الطلاق بكل الوسائل والطرق وأوصى الزوجين بالحكمة وضبط النفس قبل الإقدام على الطلاق أو العزم عليه، فقد أوجب على الرجل إذا أحس بالنفور من زوجته وفكر في طلاقها أن يصبر وأن يفكر في العواقب، وحذر القرآن من مسايرة النزعة الطارئة وأرشد إلى محاربتها وعدم الاستجابة لها فقد قال تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِۚ فَإِن كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَيَجْعَلَ ٱللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾[14] وقد حض النبي ﷺ على الصبر على سوء خلق الزوجة في قوله ﷺ: «لا يفرك مؤمن مؤمنة إن كره منها خلقاً رضي منها آخر»[15] ولهذا ينبغي على الزوج غض الطرف عن عيوب زوجته، وإن كرهها لبعض خصالها، فقد يكون فيها خصال ومزايا أخرى تدعو إلى إمساكها وعدم طلاقها، كذلك حرم الإسلام إفساد الزوجة على زوجها، وتوعد الساعي بين الزوجة وزوجها بالفساد[16]. ليتوصل إلى طلاقها، توعده بالعذاب

(14) سورة النساء، الآية: 19.

(15) صحيح مسلم ج10: 58.

(16) هذا حلال وهذا حرام عبد القادر أحمد عطا ص728.

الشديد فقد قال ﷺ: «من خبَّب زوجة امرىء أو مملوكه فليس منا»[17] لأن هذا الإفساد غالباً ما يؤثر على الزوجة فيحملها على النشوز، وهي حالة من النفور تعتري الزوجة فتغدو صعبة المعاملة مع زوجها تتنكر لحقه، وتترفع عليه، وقد وصف الإسلام العلاج لهذه الحالة بأن يعظ الزوج زوجته بالحسنى، فيذكرها بما أوجب الله عليها من الطاعة وحسن المعاشرة، ويجب أن يكون الزوج في وعظه كَيِّساً لبقاً، فإن ذلك جدير بأن يكسر من حدتها، ويردها إلى الحق، وطريقة العلاج التي أمر بها القرآن الزوج هي بالصبر ثم بالوعظ والإرشاد[18]، ثم بالهجر في المضاجع، فإذا لم تنفع كل تلك الوسائل فلا بد من استعمال آخر الأدوية وهو الضرب غير المبرح، لأنه أقل ضرراً من إيقاع الطلاق، وليس المقصود منه إهانة المرأة، وإنما هو طريقة من طرق العلاج الذي ينفع في بعض الحالات، مع بعض النفوس الشاذة المتمردة التي لا تفهم بالحسنى ولا يفيد معها الإقناع، وإن من النساء بل أيضاً من الرجال من لا يقومه إلا التأديب بالضرب، وهو يحتاج إليه في حالة غلبة الأخلاق الفاسدة، فإذا أفاد ذلك فيجب على الزوج ألا يتعرض لها بشيء مما تكره، وأن يتذكر المقولة الخالدة: إذا دعتك قدرتك على ظلم الناس فتذكر قدرة الله عليك، كما أن النشوز قد يحدث من الزوج فتختل المعاشرة بين الزوجين، فلا جناح عليهما أن يتصالحا ويتفقا على حل ينهي النزاع، ويرضي الطرفين[19]، وإذا اشتد الشقاق والمخاصمة بين الزوجين ولم يستطع الطرفان علاج المشكلة، تدخلت عناصر للعلاج تهمها مصلحة الزوجين قال تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِن يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا﴾[20] فقد أمر الله أن يكون بينهما حكمين من أهلهما، وعليهما السعي في إصلاح ذات البين جهدهما[21]،

(17) رواه أبو داود والنسائي ومعنى خبب: خدعها وأفسدها على زوجها.

(18) الدر المنثور للسيوطي ج2: 133.

(19) تفسير ابن كثير ج1: 561.

(20) سورة النساء، الآية: 35.

(21) تفسير الجواهر ـ طنطاوي جوهري ج3: 39.

وأن تكون لديهما النية الصادقة في الإصلاح، فإن تيسر ذلك فبها ونعمت، وإلا صارا إلى التفريق بينهما، وإن خير ما يكون في هذه الحالة هو اختيار رجل صالح من أهله، ورجل صالح من أهلها ليدرسا معاً ما بين الزوجين، ويعرفا العلة وينصحا ويعالجا، وقد ذكر القرآن الأهل لأنهم أشد الناس حرصاً على سعادة الأسرة بمقتضى القرابة، ولأن الشقاق قد يكون لأسباب يستحيي من ذكرها للغرباء، فتجهل العلة ويستعصي العلاج، كما أنهم أشد الناس حرصاً على ستر تلك العورات التي يخشى أن تشيع بين الناس، كذلك فإن للبيوت أسرارها التي لا ينبغي أن يطلع عليها أحد، من أجل ذلك اقتضت الحكمة الإلٰهية أن يكون الحكمان من أهل الزوجين، وبعد هذا كله إذا باءت جميع المحاولات السابقة بالفشل ولم يتم التوصل إلى حل يعيد الحياة المستقرة إلى داخل الأسرة، يكون اللجوء إلى الطلاق، ولكن على الرغم من أن الطلاق الذي وقع دعت إليه الضرورة الملحة، ودفعت إليه ظروف لا يمكن إصلاحها، على الرغم من هذا كله لم يرض الإسلام أن يكون الطلاق مرة واحدة، فلم يحكم بهدم الحياة الزوجية من أول نزاع بين الزوجين، بل جعله على مراحل من أجل التجربة وإعطاء الفرصة، فجعله ثلاث مرات يملك الزوج بعد كل من المرة الأولى والثانية أن يراجع زوجته إن أراد، ولا تحل له بعد الطلقة الثالثة حتى تتزوج غيره، فبداية يكون الطلاق رجعياً، إذ ربما تنكسر حدة تلك الظروف وتهدأ النفوس ويرجع الزوجان عما عزما عليه، ولهذا كان الطلاق رجعياً لإفساح المجال أمام الزوجين[22]. والطلاق الرجعي هو أن يطلق الرجل امرأته طلقة واحدة وهي طاهر من الحيض، ولم يجامعها في ذلك الطهر لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا۟ ٱلْعِدَّةَ ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ رَبَّكُمْ ۖ﴾[23] وبهذا يكون الطلاق المأذون فيه شرعاً طلقة واحدة في طهر لم يجامعها فيه، والحكمة

(22) انظر تفسير السراج المنير الخطيب الشربيني ج4: 310.

(23) سورة الطلاق، الآية: 1.

(24) مسند الإمام الشافعي 101، سنن البيهقي ج7 ك367، 323.

(25) مسند الإمام الشافعي 101، سنن البيهقي ج7 ك367، 323.

من ذلك أن المرأة عند الطهر من الحيض تكون لها جاذبية وللرجل فيها رغبة، فإذا أعرض عنها حينئذ وفارقها كان دليلاً على أنه لا يريدها فعلاً، وأنه لن يلحقه ندم بفراقها، كما أن الطلاق يجب أن يكون عند ابتداء العدة، وهي تبتدىء بأول طهر من أطهار[24] ثلاثة وذلك لدفع المضرة عن المطلقة بإطالة انتظار تزويجها، لأن ما بين حيضها إذا طلقت فيه وبين طهرها أيام غير محسوبة في عدتها، ولهذا حرم طلاق البدعة وهو طلاق المرأة في حيضها أو في طهر حصل فيه جماع، وقد أمرنا الله أن نحصي العدة، لأن ذلك مهم في المراجعة وفي النفقة والسكن، وذلك بأن تبقى المطلقة مدة[25] عدتها في بيت الزوجية، فإن ذلك أقرب لصفاء القلوب وتهدئة النفوس، وهذا الحكم مركب من شقين هما قصد المكارمة بين المطلق والمطلقة، وقصد الانضباط في علة الاعتداد، ليتحقق إلحاق ما يظهر من حمل بأبيه المطلق حتى يبرأ النسب من كل شك، فإذا انتهت العدة يكون إمساك بمعروف أو فراق بمعروف وإحسان، وذكر المعروف يفهم منه أن الإمساك دون معروف غير مأذون فيه، وهو الإمساك الذي كان يفعله بعض أهل الجاهلية، وذلك أن يطلق الرجل زوجته فإذا قاربت عدتها من الانتهاء راجعها أياماً ثم طلقها، يفعل ذلك ثلاثاً أو أكثر ليطيل عليها العدة إضراراً بها، وهذا لا يجوز في الشريعة الإسلامية، وهذا حكم العدة للمرأة التي تحيض، أما الحامل فعدتها أن تضع حملها، والتي لا تحيض لصغر السن أو لكبر السن فعدتها ثلاثة أشهر ولا عدة على غير المدخول بها إن طلقت ولم تكن[26] قد اختلي بها لقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَـٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾[27] وهذه المطلقة التي ليس لها عدة لا يكون طلاقها رجعياً، لأن المراجعة إنما تكون في العدة، وربما لأن حصول الطلاق قبل الدخول لا بد أن يكون لأسباب قوية لا تحتاج إلى المراجعة والتفكير[28]، ولا ننسى أن المرأة في الطلاق الرجعي لها حكم الزوجة في غير الاستمتاع، ما

---

(26) المرأة في القرآن والسنة خالد بن عبد الرحمن العك ص 397.

(27) سورة الأحزاب، الآية: 49.

(28) الأسرة أحكام وأدلة ـ الصادق الغريابي ص212.

دامت في العدة، فإذا ماتت في العدة مثلاً فإن زوجها يرثها، وإذا مات وهي في العدة فإنها ترثه كذلك، إلى غير ذلك من الأحكام الخاصة بها كزوجة[29]، من ذلك كله نخلص إلى أن فترة العدة جعلت للتفكير والمراجعة والتبصر، حفاظاً على حقوق الزوج من جهة، وحقوق الزوجة من جهة أخرى، الأمر الذي يترجم الرؤية الإنسانية العادلة التي يتميز بها الإسلام، والتي تحكم البشر بمقتضى مقوماتهم الطبيعية[30]، فإذا لم ينفع ذلك، واستنفدت جميع السبل لإصلاح ذات البين، كان الطلاق الذي لا رجعة فيه، قال تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖۗ﴾[31] وبهذا كان الطلاق الرجعي مرتين، وبعدها إمساك بمعروف لا مضرة فيه أو تسريح بإحسان وأن يراعي الزوجان الفضل بينهما[32]، فلعلهما تعرض لهما ندامة بعد ذوق آلام الفراق، ويحسان بما قد غفلا عن عواقبه حين إنشاء الطلاق عن غضب أو عن ملالة.

فإن طلقها الثالثة فلا تحل له بعد ذلك لقوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥۗ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِۗ﴾[33] والحكمة من هذا التشريع ردع الأزواج، حيث ترتب على الطلقة الثالثة حُكمان وهما سلب الزوج حق الرجعة بمجرد الطلاق، وسلب المرأة حق الرضا بالرجوع إليه إلا بعد زواج كامل، واشتراط التزوج بزوج ثانٍ لقصد تحذير الأزواج من المسارعة بالطلقة الثالثة إلا بعد التأمل والتريث، فإذا حصل الطلاق تزوجت مطلقته برجل آخر في عقد صحيح وزواج كامل، ولا يقصد به التحايل العابث الآثم[34]، بل المرأة تتزوج زواجاً جديداً لزوج جديد يكونان معاً أسرة،

---

(29) معاني القرآن للفراء ص148: 1، تفسير التحرير والتنوير ابن عاشور ج2 ـ 288، وانظر روائع البيان في تفسير الأحكام، الصابوني ج2: 608.

(30) المرأة والحياة الاجتماعية في الإسلام ـ تغاريد بيضون.

(31) سورة البقرة، الآية: 229.

(32) تفسير التحرير ج2 ص406، وتفسير الواضح د. محمد حجازي ج1: ص67.

(33) سورة البقرة، الآية: 230.

(34) انظر تفسير التحرير ج2 ص415، وانظرتفسير المنار ج2 ص391.

ثم إذا حدث من الأسباب ما أنهى ذلك الزواج من خلاف أو وفاة، فإن الشرع رأى صيانة للمرأة من التبذل والتنقل بين مختلف الأزواج، أن تعود إلى زوجها الأول إذا ما رغب فيها ورغبت فيه، لأنه أحياناً عندما يحصل الفراق، ويتخذ كل منهما طريقه في الحياة، ويمر بتجربة أخرى يشعر بقيمة الأول ويتمنى الرجوع إليه، فأعطى الإسلام للطرفين هذه الفرصة ولكن بعد العقاب لأحد ا أو لكليهما، وهو زواج الزوجة بزوج آخر، كما أباح الإسلام للمرأة حق الـ ع من زوجها، فقد تكره المرأة زوجها لسوء خلقه أو عدم التزامه بالشريعة، وتخشى على نفسها ودينها منه، وتفشل في إقناعه بالعدول عن سيرته السيئة، أو أنها أصبحت لا تطيق زوجها لسبب من الأسباب وتكره العيش معه، فصارت حياتها شقاءً وبؤساً متواصلا، وهي لا تملك أن تطلق نفسها فأباح لها الله الرحيم بعباده الخلع، وذلك بأن تدفع شيئاً من مالها تفتدي به نفسها منه، ولا شك أن المال يغري الرجل بأن يطلق امرأة ترغب عنه إن كانت عنده ذرة من كرامة، والخلع مباح لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُوا مِمَّا ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَن يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾[35]، وفي الحديث جاءت امرأة ثابت بن قيس إلى الرسول ﷺ فقالت: «يا رسول الله إني لا أعتب على ثابت في دين ولا خُلُق، ولكني لا أطيقه، فقال ﷺ: أفتردّين عليه حديقته؟ قالت: نعم ـ وفي رواية قال الرسول ﷺ لثابت: أقبل الحديقة وطلقها[36]. وهناك حوادث أخرى مماثلة لهذه الحادثة[37]، وبهذا لا جناح على الرجل أن يأخذ شيئاً من المرأة مقابل تطليقها[38]، على أن تدفع المرأة ذلك برضاها دون إكراه من الزوج قال تعالى: ﴿وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا ءَاتَيْتُمُوهُنَّ﴾[39] والعضل أن يضارها ويشق عليها حتى تفتدي منه، ولهذا إذا ثبت بالبينة أنه كان

(35) سورة البقرة، الآية: 229.

(36) البخاري ج7 ص60، وابن ماجه ج1 ص636.

(37) السنن الكبرى للبيهقي ج7 ص315.

(38) انظر تفسير المنار ج2: 381.

(39) سورة النساء، الآية: 29.

يسيء عشرتها ويضرها، فإنه في هذه الحالة يكون ظالماً ويجب أن يرد المال إليها ويجوز لها أن تطلب الطلاق للضرر دون تعويض تقدمه للزوج، أما طلب الطلاق دون سبب فذلك محرم على الزوجة لقوله ﷺ: «**أيما امرأة سألت زوجها طلاقها من غير بأس فحرام عليها رائحة الجنة**»[40] كما أن الإسلام جعل للمرأة الحق في أن تشترط في عقد زواجها أن تكون العصمة بيدها بشرط رضا الزوج بذلك، والخلاصة أننا إذا استعرضنا مجمل الآيات والأحاديث الشريفة التي تتحدث عن موضوع الطلاق نجد النهي فيها عن الأضرار بالمطلقات، وتذكير الأزواج بالتقوى والتروي، وأن لا ينسوا الفضل بينهم في حالة الفراق، عسى الله أن يغني كلاً منهما من فضله.

ونختم هذا البحث بالإجابة عن سؤال يتردد على ألسنة بعض النساء اللاتي تشبَّعن بالآراء الغربية، يقلن: لماذا الطلاق بيد الرجل ولماذا هذه النظرة الدونية للمرأة؟ والجواب على هذا التشكيك الأخرم يستطيع أن يصل إليه كل من له عقل واتزان، فالمرأة جبلت على طباع وسجايا لا توجد غالباً في الرجل، فهي مثلاً سريعة التأثر والغضب سريعة الاستجابة، قوية العاطفة تثور لأتفه الأسباب، ولا تبالي بما وراء الاندفاع من النتائج، ولا توازن غالباً بين ما تدعو إليه العاطفة وما يدعو إليه العقل، ولا ننكر وجود بعض النساء القويات المتزنات، بل بعضهن أكثر تعقلاً واتزاناً من بعض الرجال، ولكن هذه حالات نادرة، والنادر لا حكم له، بالإضافة إلى أن المرأة لن تتحمل الخسائر التي تنتج عن الطلاق، لأن الزوج هو الملزم بكل النفقات من مؤخر الصداق ونفقة العدة والإرضاع حتى مع يُسْر الزوجة، فلو أن الإسلام قضى بأن تدفع المرأة المهر للرجل لجعل حق الطلاق بيدها، ولكن لما قضى بعكس ذلك كان من مقتضى العدالة أن يجعل حق الطلاق بيد الرجل، فلئن خسرت المرأة بطلاق الزوج لها العلاقة الزوجية، فإن الرجل يخسر بما أقدم عليه كل المهر الذي قدمه لها، لهذا جعلت العصمة بيد الزوج، ومع ذلك فإن الشريعة الإسلامية أعطت المرأة حق اشتراط

(40) ابن ماجة، ج1: 662، سنن البيهقي ج7: 316.

العصمة لها من أول يوم في عمر الزواج، فإذا اشترطت لنفسها هذا الشرط في صلب عقد الزواج، كان لها أن تطلق نفسها لأي سبب وفي الوقت الذي تشاء، إضافة إلى حق المخالعة الذي أباحه الله للمرأة إذا أرادت الانفصال عن زوجها لأسباب تخصها.

فالطلاق بضوابطه وشروطه المنصوص عليها في الشريعة الإسلامية وللأسباب التي ذكرت يعتبر من الضرورات التي يجب أن يضعها في اعتباره كل تشريع سليم، والتي إذا أغفلت كان التشريع ناقصاً، وقد وضح ذلك كل الوضوح عند الأمم التي تمنع الطلاق، وما حدث ويحدث فيها من مآسٍ أخلاقية وانفكاك أسري لدليل على أهمية إباحة الطلاق في الشريعة الإسلامية، فهو حل يلجأ إليه عند تعذر الإصلاح، وقد أخذت به كل التشريعات قديمها وحديثها، وما لجأت إليه بعض الدول من تحريمه وإباحة التفريق الجسدي أدى إلى أخطار كثيرة، وانحرافات شكا منها المصلحون في كل مكان.

الخلاصة:

الانفصال بين الزوجين معروف من قديم الزمان في الشرائع الوضعية والأديان السماوية، وجاء الإسلام وهو خاتمة الرسالات، فأبقى على هذا المبدأ ونظمه ووضع له ضوابط لعدم إساءة استعماله، فأباح للزوجة، إن كانت كارهة لزوجها، أن تفتدي منه بمال، وأباح للزوج إن تضرر من زوجته ولم يطق صبراً على ما يراه منها أن ينفصل عنها بعد محاولة التوفيق بين الطرفين وحفظ الحقوق (فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان).

وقد شرع الطلاق في الإصل كتجربة مؤقتة للفصل بين الزوجين، فكثير ما تعتدل أفكارهما وتستقيم أمورهما، ويحن الواحد منهما إلى صاحبه حنيناً ينوي فيه الإحسان والاستقامة في طريق المودة والرحمة، فلم يبادر الإسلام بقطع آصرة الزوجية مرة واحدة، ولهذا أعطاهما فرصة بعد فرصة في الطلاق الرجعي مرتين، ومع كل ذلك فالإسلام يدفع الزوج إلى الاعتصام بأخلاق الإسلام، وذلك حينما يقرر أن الطلاق أبغض الحلال إلى الله، فلعله يلوذ بالصبر على

البلاء دون أن يفصم عروة المودة والرحمة بالطلاق، وإن من هدي الإسلام في الحد من الطلاق إلى جانب ما ذكر:

1 ـ أنه وقف الزواج بالميثاق الغليظ، وذلك يدعو إلى احترامه وعدم التفكير في حله.

2 ـ جعل الطلاق على مراحل.

3 ـ صان قداسة الزواج من العبث فحذر من صدور كلمة الطلاق حتى على سبيل الهزل، ففي الحديث (ثلاث جدهن جد، وهزْلُهن جد، النكاح والطلاق والرجعة).

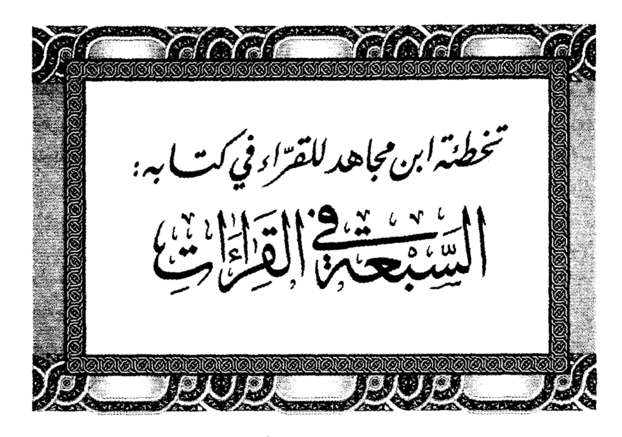
4 ـ لم يحكم بطلاق المجنون والمكره عليه.

5 ـ لا يقع الطلاق بحديث النفس دون تلفظ به.

وهناك تشريعات أخرى كعدم وقوع الطلاق قبل النكاح، والطلاق المعلق، وما يسمى بالطلاق السني والبدعي، وفيها نصوص وخلاف للعلماء.

هذه بعض التشريعات التي تساعد على الحد من الطلاق، وقد علمنا أنه حل يلجأ إليه عند تعذر الإصلاح، وأخذت به كل التشريعات قديمها وحديثها، ومحاولات بعض الدعاة للتجديد، وتحرير المرأة للحد منه، باقتراحات وإجراءات قضائية قد تزيد المشكلة تفاقماً، وفي اتباع هدي الإسلام تشريعاً وخلقاً، مع الإخلاص المتبادل ما يغني عن كل هذه الاقتراحات، فلنحرص على التمسك بالدين، ولنتعلم ما جاء عن الله ورسوله بفهم دقيق وإحاطة وشمول، ففيه الخير كله ﴿وَمَن يَعْتَصِم بِٱللَّهِ فَقَدْ هُدِىَ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.



الدكتور: جاسم محمد سهيل
المعهد العالي لإعداد المعلمين - العزيزية

(1)

من الأقوال الثابتة في القراءات القرآنية (إن القراءة سنة متبعة)[1].

وكان من المفروض أن يحمي هذا القول (القراءات) من أن يُتَعرَّض لها بنقد أو تخطئة. ولكننا نجد كثيراً من العلماء تجرأوا على القراءات وأخضعوها للنقد على نحو ما يفعلون بسائر الكلام.

(2)

ومن هؤلاء العلماء ابن مجاهد (ت 324) إذ نقد بعض هذه القراءات في

---

(1) النشر 1/ 11.

كتابه (السبعة في القراءات) فوصم هذه القراءات بالخطأ[2] حيناً، ويعني به في الغالب «الخطأ في العربية» وقد يستعمل مصطلحات مرادفة للخطأ في المعنى، وهي مصطلح «الغلط»[3] ومصطلح (الوهم)[4]، ولكن مصطلح الغلط[5] عند ابن مجاهد جاء في الغالب ويراد به غلط الرواية.

(3)

وهذا البحث معنيٌّ بدراسة المواضع التي خطَّأها ابن مجاهد في العربية وليست في الرواية، إذ خطأ ابن مجاهد أغلب القُرَّاء السبعة، وكان أكثرهم خطأً عنده هو ابن عامر، ولنا أن نسأل: إذا كان ابن مجاهد خطَّأ ابن عامر أكثر من مرة فلماذا وضعه في السبعة؟ وجواب ذلك أن اعتماد ابن مجاهد لابن عامر في السبعة واستبعاد غيره قصد به استيفاء الجهات (الأمصار) التي سَيَّر إليها عثمان ابن عفان (رضي الله عنه) المصاحف[6].

وسأضع بين يدي البحث أمثلة تؤكد تخطئة ابن مجاهد للقراء في كتابه (السبعة في القراءات) مرتبة حسب ورودها في المصحف.

1 ـ قرأ ابن عامر (أنبهم) بالهمزة وكسر الهاء[7] في قوله تعالى: ﴿قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئۡهُم بِأَسۡمَآئِهِمۡۖ﴾[8] قال ابن مجاهد عن قراءة ابن عامر هذه: (وهو خطأ في العربية إنما يجوز الكسر إذا ترك الهمزة فيكون مثل عليهم وإليهم[9] فنجد ابن مجاهد يحكم على هذه القراءة بالخطأ لوجود الهمزة مع كسر الهاء، ورأي ابن

(2) ينظر: السبعة: 154، 170، 179، 194، 409.

(3) استعمل ابن مجاهد (الغلط) ويريد به (الخطأ في العربية)، ينظر: السبعة 169، 210.

(4) ينظر السبعة 206، 207، 290.

(5) وهو كثير عند ابن مجاهد، ينظر السبعة: 183، 213، 292، 346، 352، 435، 452، 480، 483، 485، 487، 493، 518، 523، 646، والغلط هو وضع الشيء في غير موضعه، ويجوز أن يكون صواباً في نفسه، والخطأ لا يكون صواباً على وجه. الفروق في اللغة 45 ـ 46.

(6) جمال القراء 2/ 436.

(7) السبعة 154.

(8) سورة البقرة، الآية: 33.

(9) السبعة 154.

مجاهد فيه نظر، لأن القراءة التي خطّأها هي قراءة سبعية متواترة قرأ بها ابن عامر وهو من الثقات، وهو (عربي صُراح، وقد أخذ القرآن عن عثمان بن عفان رضي الله عنه قبل ظهور اللحن)[10] ولأن (المبدأ العلمي الدقيق يقف إلى جانب السماع فيقول: مقياس الترجيح هو السماع الصحيح، ولا يجوز لنا أن نُخطِّئ الوارد من الشواهد إذا خالفت شيئاً من القواعد، وكل الذي يمكن أن يقال هنا: إنها قليلة أو مقصورة على السماع، أو ما أشبه ذلك من العبارات المنهجية الدقيقة، أما أن نحكم عليها بالخطأ فذلك الذي لا يجوز)[11]. يقول أبو حيان (وكثير من النحاة يسيئون الظن بالقراءة ولا يجوز لهم ذلك)[12]، وقد وجه أبو حيان قراءة ابن عامر هذه فقال: (ووجهه أنه اتبع حركة الهاء لحركة الباء ولم يعتد بالهمزة لأنها ساكنة، فهي حاجز غير حصين)[13] فكأنه لا همزة هناك، ولذا كسرت الباء لأنها مجاورة للهاء، فكأنه قال: أنبهِم[14].

2 ـ قرأ ابن عامر وحده من السبعة (فيكون) بالنصب في قوله تعالى: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرٗا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[15].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَۖ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٖ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[16].

وقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلَّهِ أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٖۖ سُبۡحَٰنَهُۥٓۚ إِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرٗا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[17].

لقد طعن ابن مجاهد في قراءة ابن عامر في المواضع الثلاثة، فوصمها مرة

---

(10) البحر المحيط 4/ 217. لم يأخذ ابن عامر القراءة عن عثمان رضي الله عنه ـ مباشرة وإنماأخذها بوساطة المغيرة بن أبي شهاب المخزومي ينظر: السبعة 85.

(11) نظرية النحو القرآني 105.

(12) البحر المحيط 4/ 49.

(13) المصدر نفسه 1/ 49.

(14) المحتسب 1/ 70.

(15) سورة البقرة، الآية: 117.

(16) سورة آل عمران، الآية: 59.

(17) سورة مريم، الآية: 35.

بالغلط[18]، ومرة بالوهم[19]، ومرة أخرى بالخطأ في العربية[20].

ولم يكن ابن مجاهد وحده قد طعن في هذه القراءة، بل شاركه كثير من العلماء في تخطئة هذه القراءة أو تضعيفها، فالفرَّاء يجيز الرفع لا غير؛ لأنه يرى أن الفعل (يكون) معطوف على مرفوع وليس جواباً لِكُنْ[21]. وليس هذا من مواضع الجواب عند ابن خالويه[22] وقراءة ابن عامر هذه غلط عند مكي القيسي[23]، وضعيفة عند أبي البركات الأنباري؛ إذ يقول: (من قرأ بالنصب اعتبر لفظ الأمر وجواب الأمر بالفاء منصوب والنصب ضعيف، لأن (كُنْ) ليست بأمر في الحقيقة، لأنه لا يخلو قوله: كُنْ، إما أن تكون أمراً لموجود أو معدوم، فإن كان موجوداً فالموجود لا يؤمر بكُنْ، وإن كان معدوماً فالمعدوم لا يخاطب، فثبت إنه ليس بأمر على الحقيقة، وإنما معنى «كن فيكون» أي، يكوّنه فيكون، فإنه لا فرق بين أن يقول: إذا قضى آمراً فإنما يُكَوِّنه فيكون، وبين أن يقول له كن فيكون، فلهذا كانت هذه القراءة ضعيفة[24]؛ وقراءة النصب ضعيفة عند أبي البقاء العكبري لوجهين:

أحدهما أن (كُنْ) ليس بأمر على الحقيقة، والوجه الثاني: إن جواب الأمر لا بد أن يخالف الأمر إما في الفعل أو الفاعل، أو فيهما فمثال ذلك قولك: اذهب ينفعك زيدٌ، فالفعلان متفقان والفاعلان مختلفان، وتقول: اذهب تنتفع فالفعلان متفقان والفاعلان مختلفان، فأما أن يتفق الفعلان والفاعلان فغير جائز كقولك: اذهب تذهب، والعلة فيه أن الشيء لا يكون شرطاً لنفسه[25].

من هذا يتبين أن أكثر العلماء الذين ضعفوا قراءة النصب يرون إن (كُنْ)

---

(18) السبعة 169.

(19) المصدر نفسه 206 ـ 207.

(20) المصدر نفسه 409.

(21) معاني القرآن للفرّاء: 1/ 74.

(22) الحجة في القراءات السبع 88.

(23) الكشف 1/ 260.

(24) البيان في غريب إعراب القرآن 1/ 120.

(25) التبيان في إعراب القرآن 1/ 60.

ليست بأمر حقيقي؛ لذا لا يمكن أن ينصب الفعل (يكون) على أنه جواب لـ (كُنْ) جرياً مع أحكام النحاة الذين جعلوا القواعد أمام النصوص، والصحيح (أن تسير وراءها، ولا سيما بالنسبة للقرآن الكريم، والقراءات المعتمدة الموثقة)[26] ولسان العرب (ليس محصوراً فيما نقله البصريون فقط، والقراءات لا تجيء على ما عليه البصريون ونقلوه)[27] لذلك شنَّع أبو حيان على من أنكر قراءة النصب وجعلها لحناً فقال: (إن هذه القراءة في السبعة فهي قراءة متواترة، ثم هي بعد قراءة ابن عامر، وهو رجل عربي لم يكن ليلْحَنَ، وقراءة الكسائي في بعض المواضع وهو إمام الكوفيين في علم العربية، فالقول بأنها لحن من أقبح الخطأ المؤثم الذي يجر قائلة إلى الكفر، إذ هو طعن على ما نعلم نقله متواتراً من كتاب الله تعالى)[28] ومع هذا فقد ظل أبو حيان أسير القواعد النحوية، فهو يرفض، كما رفض النحاة، مجيء المضارع منصوباً بأن بعد الفاء إذا لم يكن مسبوقاً بأمر، وأوَّلَ الآية على أنه جواب على لفظ (كُنْ) لأنه جاء بلفظ الأمر فهو شبيه بالأمر الحقيقي[29].

3 ـ قرأ ابن كثير (أرْنا) بسكون الراء[30] في قوله تعالى: ﴿وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا﴾[31] وهي قراءة أبي عمرو[32] أيضاً.

خطَّأ ابن مجاهد قراءة ابن كثير هذه فقال: (وهو خطأ في العربية)[33]، ولم يُجوِّز الخليل غير كسر الراء في هذه القراءة[34]، وسكون الراء في قراءة ابن

(26) الدراسات النحوية واللغوية عند الزمخشري 41.

(27) البحر المحيط 2/ 362.

(28) المصدر نفسه 1/ 366.

(29) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(30) السبعة 170، والنشر 2/ 222.

(31) سورة البقرة، الآية: 128.

(32) معاني القرآن وإعرابه 1/ 209 وتفسير البيضاوي 1/ 137.

(33) السبعة 170.

(34) العين 8/ 310.

كثير ضعيفة عند طائفة من النحاة[35]. قال أبو البقاء العكبري: (و«أرْنا» الأصل أرئنا، فحذفت الهمزة التي هي عين الكلمة في جميع تصاريف الفعل المستقبل تخفيفاً، وصارت الراء متحركة بحركة الهمزة، والجمهور على كسر الراء، وقُرىء بإسكانها وهو ضعيف، لأن الكسرة هنا تدل على الياء المحذوفة، ووجه الإسكان أن يكون شبه المنفصل بالمتصل، فسكن كما سكن فَخْذ وكَتْف، وقيل لم يضبط الراوي عن القارئ لأن القارئ اختلس فظن أنه سكن)[36] ولا أدري لِمَ تُخطّأ هذه القراءة أو تُضعّف وقد قرأ بها قارئان من القرّاء السبعة، فضلاً عن وجود مسوغ لها، قال أبو حيان: (والذي سوغ الإسكان كون الحركة فيه ليست حركة إعراب)[37].

وسكنت الراء كراهة الانتقال من الأخف أي الفتح، إلى الأثقل منه؛ أي الكسر[38]، وهذا التخفيف توفير للجهد الذي تنزع إليه القبائل العربية في كلامها[39]، وإسكان هذا الحرف مسموع عند العرب، قال الشاعر[40]:

أرْنا إداوة عبد الله نملؤها ... من ماء زمزم أن القوم قد ظمئوا

4 ـ قرأ ابن عامر (اقتدِه) بكسر الدال واشمام الهاء الكسر من غير بلوغ ياء[41] في قوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾[42] وقد أنكر ابن مجاهد هذه القراءة فقال: (وهذا غلط؛ لأن هذه الهاء وقف لا تعرب في حال من الأحوال، وإنما تدخل لتبين حركة ما قبلها)[43] وعقب عليه أبو حيان فقال:

(35) إعراب القرآن للنحاس 1/ 213، والكشاف 1/ 311، والتبيان في إعراب القرآن 1/ 63.
(36) التبيان في إعراب القرآن 1/ 63.
(37) البحر المحيط 1/ 390.
(38) شرح شافية ابن الحاجب 1/ 42.
(39) اللهجات العربية في التراث 1/ 235.
(40) الجامع لأحكام القرآن 2/ 87، والبحر المحيط 1/ 390.
(41) السبعة 262.
(42) سورة الأنعام، الآية: 90.
(43) السبعة 262.

وتغليط ابن مجاهد قراءة الكسر غلط منه[44]، والحق مع أبي حيان إذ إن المغلِّط هو الغالِط؛ لأن المبدأ العلمي يقف إلى جانب السماع، ولا يجوز لنا أن نخطِّئ الوارد من الشواهد إذا خالف شيئاً من القواعد.

5 ـ قرأ نافع برواية خارجة بن مصعب (معائش) بالهمز[45] في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّٰكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَٰيِشَۗ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾[46]

قال ابن مجاهد عن هذه القراءة (وهو غلط)[47]، ويريد به غلط الرواية، وقد نسب هذه القراءة إلى نافع برواية خارجة، قسمٌ من العلماء منهم: أبو حيان، والبنا الدمياطي[48] وقد خطَّأ كثير من العلماء هذه القراءة؛ لأنها جاءت على غير قياس[49]. وقد حمَّل الدكتور أحمد مكي الأنصاري سيبويه أوزار العلماء الذين جاؤوا بعده، وطعنوا في هذه القراءة لأنه يزعم أن سيبويه هو الذي فتح باب الطعن على هذه القراءة. لقد ذكر الأنصاري نص سيبويه القائل: (ولم يهمزوا مقاول ومعايش، لأنهما ليستا باسم معتلاً عليه، وإنما هو جمع مقالة ومعيشة)[50] ثم عقب على ذلك بقوله: (ولعلك تلحظ أن سيبويه ـ كعادته ـ وضع القاعدة التي تصطدم بالقراءة ـ قراءة همزة معايش ـ فقال: (ولم يهمزوا مقاول ومعايش فجاء النحاة بعده وطبقوا هذه القاعدة على قراءة نافع وغيره)[51] ثم يختم كلامه عن سيبوية بقوله: إنه (فتح باب الطعن على هذه القراءة لكل من جاء بعده)[52].

(44) البحر المحيط 4/ 174.

(45) السبعة 278.

(46) سورة الأعراف، الآية: 10.

(47) السبعة 278.

(48) البحر المحيط 4/ 270، وإتحاف فضلاء البشر 2/ 44.

(49) ينظر مثلاً: معاني القرآن للأخفش 2/ 511، وجامع البيان 8/ 93، ومعاني القرآن وإعرابه 2/ 321، وإعراب القرآن للنحاس 1/ 600 والمنصف 1/ 307، ومشكل إعراب القرآن 1/ 384.

(50) الكتاب 4/ 355.

(51) سيبويه والقراءات 87.

(52) سيبويه والقراءات 88.

ولا أتفق مع الدكتور الأنصاري في هذه المسألة، إذ في كلامه تجريح بسيبويه وافتراء عليه، فليس في عبارة سيبوية المتقدمة ما يشير إلى أنه فتح باب الطعن على هذه القراءة، لأنه وضع قاعدة لضبط الجمع على هذه الصيغة، أما أنها خالفت قراءة ربما لم يعرفها أو لم يقصد مخالفتها، فلا يعني هذا الطعن فيها، ومن غير الإنصاف أن نحمل النصوص ما لا تحتمل، ولا سيما في مثل هذا الحكم الخطير.

أما الحجة في قراءة نافع فهي (على وجه الغلط لأن القياس أن تكون غير مهموزة، لأنها جمع معيشة وهي (مفعلة) من العيش، فالياء عين الفعل، فوجب أن تصحح ولا تعل، وتصحيحها أن تبقى ياء، وإعلالها أن تقلب همزة، إلا أنهم شبهوها بما الياء فيه زائدة كسفينة، فهمزوها في الجمع، كما همزوا سفائن، وتشبيهها بها تشبيه غلط، لأن ياء معيشة أصل، وياء سفينة زائدة)[53].

6 ـ قرأ ابن عامر (أرجئه) بالهمز وكَسْر الهاء[54] في قوله تعالى: ﴿قَالُوٓاْ أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي ٱلْمَدَآئِنِ حَٰشِرِينَ﴾[55] وهي قراءة ابن كثير وأبي عمرو[56].

خطَّأ ابن مجاهد هذه القراءة فقال: (هذا غلط، لا يجوز كسرالهاء مع الهمز)[57] ووصفها قسم من النحاة بالضعف، قال أبو البقاء العكبري: (ويقرأ بكسر الهاء مع الهمز وهو ضعيف)[58] وقراءة ابن عامر بالهمز جعله من قولهم: أرجأ[59] وهي لهجة تميم وسفلى قيس[60]، وما دامت لهجة فلا يمكن إنكارها،

---

(53) الموضح في وجوه القراءات وعللها 1/ 522.

(54) السبعة 210.

(55) سورة الأعراف، الآية: 111.

(56) البدور الزاهرة 238.

(57) السبعة 210.

(58) البيان في إعراب القرآن 1/ 281.

(59) معاني القرآن للأخفش 2/ 308، والموضح في تعليل وجوه القراءات السبع 248.

(60) الكشف 1/ 506.

ومن قرأ بترك الهمز فقد جعله من قولهم (أرجى)[61] وهي لهجة قريش والأنصار[62].

والاختيار عند الطبري ترك الهمز، وإن كانت الأخرى جائزة واختياره مبني على أنها أفصح اللهجات وأكثرها على ألسن فصحاء العرب[63].

7 ـ قرأ حمزة (اسطّاعوا) بتشديد الطاء[64] في قوله تعالى: ﴿فَمَا ٱسْطَـٰعُوٓاْ أَن يَظْهَرُوهُ وَمَا ٱسْتَطَـٰعُواْ لَهُۥ نَقْبًا﴾[65].

خطّأ ابن مجاهد قراءة حمزة هذه فقال: (وهذا غير جائز، لأنه جمع بين السين وهي ساكنة والتاء المدغمة وهي ساكنة)[66]. ولم يكن ابن مجاهد وحده قد طعن في هذه القراءة، بل شاركه كثير من النحاة[67] في معارضة هذه القراءة بحجة أنها تخالف القاعدة النحوية التي تمنع الجمع بين الساكنين في الوصل.

والوجه في قراءة حمزة (أن أصله استطاعوا فأدغم التاء في الطاء وهما متقاربان، ولم تنقل حركة التاء إلى السين بعد الإدغام؛ لئلا يحرك ما لا يتحرك في موضع وهو سين (استفعل)؛ ففي (اسطّاعوا) بتشديد الطاء مع أن الساكن الذي قبل المدغم ليس بحرف مد)[68].

وقد دافع ابن الجزري عن قراءة حمزة، وجوز الجمع بين ساكنين في الوصل فقال: (والجمع بينهما في مثل ذلك جائز مسموع... مما يقوي ذلك ويسوّغه أن الساكن لما كان اللسان عنده يرتفع عنه وعن المدغم ارتفاعة واحدة

---

(61) الموضح في تعليل وجوه القراءات السبع 448، وتفسير البيضاوي 1/ 353.

(62) الكشف 1/ 506.

(63) جامع البيان 9/ 16.

(64) السبعة 401، والحجة في القراءات السبع 232، والتيسير في القراءات السبع 146، والنشر 2/ 316.

(65) سورة الكهف، الآية: 97.

(66) البيان في إعراب القرآن 1/ 281.

(67) ينظر مثلاً: معاني القرآن وإعرابه 3/ 212، وإعراب القرآن للنحاس 2/ 295، والتبيان في إعراب القرآن 2/ 109 والجامع لأحكام القرآن 11/ 43.

(68) الموضح في وجوه القراءات وعللها 2/ 804.

صار بمنزلة حرف متحرك، فكأن الساكن الأول قد ولي متحركاً. . . فلا يجوز إنكاره)[69] ولذلك يقول الدكتور أحمد مكي الأنصاري (يجوز الجمع بين الساكنين في الوصل في قوله تعالى: «فما اسطّعوا» بتشديد الطاء لورودها في قراءة سبعية محكمة)[70].

الخاتمة

وبعد أن تم عرض نماذج من تخطئة ابن مجاهد للقراءات السبعة يمكن أن نذكر أبرز النتائج التي توصل إليها البحث:

1 ـ مصطلح التخطئة عند ابن مجاهد على أنواع: فهو يستعمل «الخطأ» ومعناه في الغالب (الخطأ في العربية)، وقد يستعمل ابن مجاهد مصطلحات مرادفة لمصطلح (الخطأ) مثل مصطلح (الغلط) ومصطلح (الوهم)، لكن استعماله مصطلح (الغلط) في الغالب قصد به (غلط الرواية).

2 ـ أن القراءة سُنَّة متبعة ولا يقرأ حرف من القرآن إلا على قياس في العربية وإلا فشي في اللغة، لذلك فإن ما جاء من روايات عن القراء السبعة صحيحة ولا يمكن إنكارها أو تخطئتها؛ لذا يجب على الدارسين والباحثين الوقوف حذرين من هذه المواضع التي خَطّأها وغلطها ابن مجاهد.

3 ـ شملت المواضع التي خطَّأها ابن مجاهد أغلب القراء السبعة، وكان أكثرهم خطأً عنده هو ابن عامر، ولا حقّ لابن مجاهد في ذلك، لأنها قراءات سبعية متواترة ولها وجه في العربية.

وبعد

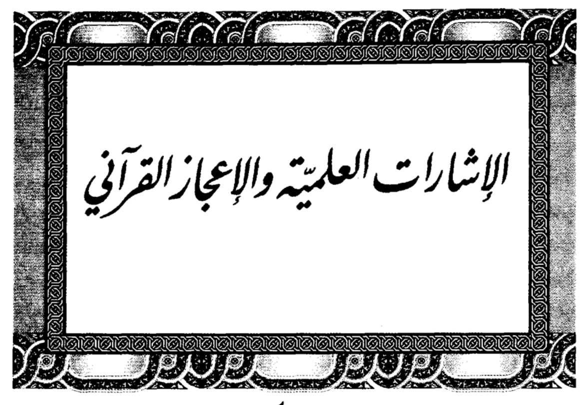
فآمل أن يكون بحثي هذا قليل الهفوات والسقطات فكل ابن آدم خطَّاء.

اللهم هيىء لنا من أمرنا رشداً، وعلمنا ما جهلنا، وانفعنا بعلمنا، وانفع به فإنك يا مولانا وحدك العاصم من كل زلل، والهادي إلى سواء السبيل.

---

(69) النشر 2/ 316.

(70) نظرية النحو القرآني 133.



الإشارات العلميّة والإعجاز القرآني

الدكتور: حسن مسعود الطوير
كلية الدعوة الإسلامية - طرابلس

إن القرآن الكريم معجز في كل دلالة من دلالات خطابه، فإعجازه ظاهر في المجالات البيانية والغيبية والتشريعية والعلمية وغيرها.

وقد ذكر العلماء وجوه إعجاز القرآن واستقصوها، وصنفوا فيها المؤلفات، ومنهم من قصر الإعجاز على النظم والبيان، وجعله عمدة مباحثه في إظهار قوة التحدي الكامنة في جميع سور القرآن، ومنهم من عدد وجوهاً أخرى مثل الإعجاز الغيبي، والإعجاز التشريعي، والإعجاز العلمي، وهذا ما أشارت إليه مصنفات علوم القرآن، يقول موسى شاهين: «اقتطف العلماء وجوهاً كثيرة، ومظاهر عديدة لإعجاز القرآن، وهذه الوجوه تختلف باختلاف متذوقها والناظر فيها»[1].

(1) اللآلي الحسان في علوم القرآن ـ مطبعة دار التأليف ـ القاهرة ـ 1968م ص245.

وقد أشار الشيخ محمد الطاهر بن عاشور إلى ذلك بعد أن ذكر الوجه البياني، فقال: «وهذا من جملة ما شمله قول أئمة الدين أن القرآن هو المعجزة المستمرة على تعاقب السنين؛ لأنه قد يدرك إعجازه العقلاء من غير الأمة العربية بواسطة ترجمة معانيه التشريعية والحكمية والعلمية والأخلاقية»[2].

وهو يعني أن موضع الحجة في القرآن هو إعجازه للخلق أجمعين، وهذا الإعجاز قد يكون بيانياً لمن يحسنون العربية، أماصور الإعجاز الأخرى فهي متاحة للبشر في كل مكان، إذا استخدموا نعمة العقل في إنصاف وتجرد وصدق. إن ألفاظ القرآن مصوغة بحيث تصلح أن يخاطَبَ بها المتخصصون والعوام فيأخذ كلٌ على قدر مداركه، والمتأمل في كتاب الله يفهم أنه يفصح عن أسراره في كل عصر بمقدار ما أوتي الناس فيه من علم.

وعلى الرغم من أن القرآن كتاب عقيدة وهداية، فإنه استخدم العلم في الاستدلالات الكونية وغيرها، وحرر العقول من الأوهام والأساطير والخرافات، وحثها على النظر والتأمل، واستخراج تلك الإشارات العلمية وتقريرها. وقد وجه القرآن العقل البشري إلى النظر في ملكوت السموات والأرض؛ لكشف حقائق الوجود، ورفع الحجب عن أسراره وعجائبه، وتفسير آياته في الآفاق والأنفس، قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْـَٔافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾[3]، وقال تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ﴾[4]، وقال أيضاً: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿17﴾ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿18﴾ وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿19﴾ وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾[5].

وإذا كان القرآن يدعو إلى النظر والتفكر والتأمل، فمن الطبيعي أن يسعى بعض العلماء إلى الكشف عن أسرار هذا الكون، يقول أحمد أمين: «وكلما تعلق المسلمون بالعلوم والفلسفة نظروا إلى القرآن من خلالها، فإذا أتت آية في

(2) تفسير التحرير والتنوير ـ الدار التونسية للنشر ـ الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع 1/ 105.
(3) سورة فصلت، الآية: 53.
(4) سورة العنكبوت، الآية: 20.
(5) سورة الغاشية، الآيات: 17 ـ 20.

الرعد والبرق شرحوها بكل ما وصل إليه علمهم في الظواهر الجوية، وإذا أتت آية في النجوم والسماء طبقوا ما علموامن علم الهيئة وهكذا»[6].

وهذا النوع من العلوم يطلق عليه العلماء الإشارات العلمية، ومنهم من يوسمه بالإعجاز العلمي للقرآن، وقد عرّفه أحد المحدثين بقوله: «توسيع مدلول الآيات القرآنية، وتعميق معانيها في الوجدان والفكر الإنساني بالانتفاع بالكشوف العلمية المعاصرة في توسيع هذا المدلول، وتعميق هذه المعاني عن طريق الاستئناس بالموافقات الدقيقة والمقارنات العميقة الملحوظة للعلماء المتخصصين، والخبراء الباحثين في مجالات الكون والحياة»[7].

وعرّفه آخر بقوله: «إنه ما يحكم الاصطلاحات العلمية في عبادات القرآن، ويجتهد في استخراج مختلف العلوم والآراء الفلسفية منها»[8].

ويجمع هذان التعريفان على أنه لكل جيل حظه من تجليات النص القرآن وفقاً لتطور العصر، واتساع مدارك العقل، وتطور المعرفة الإنسانية.

ويرى كثير من الباحثين المعاصرين أن الإعجاز العلمي من أبرز وجوه الإعجاز لأهل هذا الزمان؛ بسبب التقدم العلمي الكبير، والانبهار العالمي بهذا العلم. والمتأمل في القرآن الكريم يجد أنه اتخذ من الإشارات العلمية والتلميحات إلى حقائق الكون والحياة منهجاً عظيم الأثر في تثبيت الإيمان وتدعيمه، فما من آية تدعو إلى توحيد الله إلا وهي مقرونة ـ في الغالب ـ بتوجيه الأذهان إلى تأمل القدرة الإلٰهية في إبداع الكون، وإتقان صنعه، يقول تعالى: ﴿أَوَلَمۡ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾[9]، يقول صلاح الخالدي في تقرير هذا المبتدأ: «ولذلك دعوا الآخرين للإيمان بالله وبكتابه المنزل على نبيه ﷺ من باب الإعجاز العلمي، ودعوا المسلمين لزيادة إيمانهم من هذا الباب. . . لأن

---

(6) ضحى الإسلام ـ مطبعة النهضة المصرية ـ القاهرة ـ ط2 ـ 1971م 1/ 369.

(7) الإعجاز العلمي في القرآن ـ إبراهيم سرسين ـ المجلة العربية ـ يناير ـ 1982م.

(8) التفسير والمفسرون ـ الذهبي ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ 2/ 474.

(9) سورة الأعراف، الآية: 185.

هذا الوجه لا يحتاج في فهمه وتذوقه إلى ثقافة بلاغية ومعرفة باللغة العربية»[10].

ولقد نبّه كثير من الباحثين في هذا الوجه إلى أن القرآن ليس كتاب نظريات علمية، وإنما هو كتاب هداية وتوحيد وتوجيه وتقويم للعقائد والسلوك، يشير إلى الحقائق العلمية، ولا يتعارض معها، ولذا يجب ألا تدخل حقيقة علمية تحت الإعجاز العلمي إلا بعد ثبوتها، بحيث لا يكون هناك مجال لرفضها أو تغييرها حفاظاً على هيمنة القرآن الكريم على الأفئدة والنفوس[11].

وهذا المنهج أخذ به الدكتور زغلول النجار وهو يحاضر ويصنف في الإعجاز العلمي، حيث يقول: «إن الإشارات الكونية في القرآن هي من ضرب المثل لا من قبيل الحصر؛ لأن الكشف العلمي، والمعرفة الإنسانية بالكون ومكوناته جعلهما سبحانه في داخل نطاق القدرة الإنسانية... ولكن رسالة القرآن الأساسية هي القضايا التي لا يستطيع الإنسان أن يضع لنفسه فيها ضوابط صحيحة، هي كقضايا العقيدة والعبادات والمعاملات والأخلاق»[12].

وهو يعني أن الإعجاز العلمي ليس هدفاً بذاته، بل هو وسيلة لكي تتأكد ألوهية الخالق سبحانه ووحدانيته، ونبوة محمد ﷺ، وصدق رسالة الإسلام. ويطرح الباحثون في الإعجاز العلمي سؤالاً مفاده: لماذا جاءت الحقائق العلمية في القرآن في صورة إشارات خاطفة، ولم ترد في صورة قواعد جامعة؟ ويجيب الدكتور سعيد فاندي عن هذا السؤال بقوله: «إن القرآن لو صرح بتلك الحقائق تصريحاً لكان في ذلك عنت وإرهاق لعقول من لم يعرفها من الأولين، وربما ارتدت بعض العقول عن الإيمان بسلامة المعاني القرآنية، وما هو موقف الأعرابي إذا صرح له القرآن بأن الأرض تدور في مدار متصل حول الشمس، وأن تلك الشمس أيضاً تدور؟ بل ما هو موقف عالم الفلك في ذلك الوقت الذي

---

(10) البيان في إعجاز القرآن ـ دار عمّان للنشر والتوزيع ـ د. ت ـ ص260.

(11) الإعجاز العلمي في الإسلام ـ محمد كامل عبد الصمد ـ الدار المصرية اللبنانية ـ ط4 ـ 1997م، ص9.

(12) آيات من الإعجاز العلمي للقرآن ـ مكتبة الشروق ـ القاهرة ـ ط3 ـ 1423/ 2002) ص43.

تنزل فيه القرآن وهو الذي كان يعتقد بنظرية بطليموس اليوناني في ثبات الأرض؟»[13].

إن لب الإعجاز العلمي في القرآن يقوم على محورين: أولهما أن الإخبار عن بعض الحقائق العلمية الذي جاء في صورة إشارات وامضة لا ينحصر في زمن سابق أو لاحق، بل دلالة الإشارة العلمية تتسع جميع العصور، وثانيهما أن تلك الإشارات لا تعالج نظريات محتملة بل تنبىء عن حقائق ثابتة في الكون والحياة، تقول هند شلبي في هذا المعنى: «فالإعجاز في القرآن يتمثل في عدم خضوع نصّه ـ أي حقائقه ـ إلى سلطان الزمن، إنها حقائق مطلقة حاضرة كاملة لا يد للزمن في تكوينها وتنقيحها»[14].

ولقد تنازع العلماء القول في إثبات الإشارات العلمية في القرآن ونفيها، وحصل هذا التعارض عند القدامى والمحدثين «ونشأت إشكالية في المرجعية الثقافية للمعرفة الإنسانية، حيث لاقت هذه المحاولات قبولاً مطلقاً عند بعض العلماء، ولوماً شديداً من قبل علماء آخرين، وقبولاً مفصلاً مشروطاً من قبل فريق ثالث، وقد كان لكل فريق وجهته ودليله ومرتكزاته وبنيته لموضوع الرفض أو القبول»[15].

وفيما يأتي تفصيل لهذا الموضوع:

أولاً: المانعون

يعد أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي من أبرز العلماء القدامى الذين ينفون وجود الإشارات العلمية في القرآن، وهو ينتقد الرأي العلمي للأسباب الآتية:

---

(13) مذكرة مرقونة في علوم القرآن ـ ص75.

(14) التفسير العلمي للقرآن الكريم بين النظريات والتطبيق ـ منشورات الجامعة التونسية (1406/ 1985) ص3،

(15) مجلة كلية الدعوة الإسلامية ـ العدد 17 ـ لسنة 2000م ـ الاتجاه العلمي في تفسير القرآن الكريم ـ عبد الأمير كاظم زاهد ـ ص238.

1 ـ هذه الشريعة أمية لأنها كذلك، فهو أجرى على اعتبار المصالح.

2 ـ كان للعرب علوم وافقت الشريعة على بعضها، وأبطلت بعضها الآخر لم تخرج عما ألفه العرب.

3 ـ أن الصحابة والتابعين كانوا أعلم منا بالقرآن، ولم يدعوا شيئاً من هذا[16].

ثم هو ينكر أن يكون القرآن يحتوي على كل علم من علوم المتقدمين والمتأخرين حيث يقول: «إن كثيراً من الناس تجاوزوا في الدعوى على القرآن الحد، فأضافوا إليه كل علم يُذكر للمتقدمين والمتأخرين من علوم الطبيعيات... وهذا إذا عرضناه على ما تقدم لم يصح»[17].

فهو يرى أنه يُفسّر القرآن في نطاق ما فهمه به السلف، وفي حدود دلالة اللغة، ويصف من يلتزم بهذا المنهج بأنه ممن نهج السبيل السوي.

وهذا الاتجاه الذي ذهب إليه بعض العلماء القدامى وعلى رأسهم الشاطبي استغله غير المسلمين في العصر الحاضر، فحاولوا تجريد القرآن من كل شيء، وعمموا في ادعاء أن علماء السلف مجمعون على إنكار ما عدا الإعجاز البلاغي، يقول يوسف إلياس الحداد: «إن المسلمين يلتمسون اليوم للقرآن الشمول من كل وجه، ويحاولون أن يجدوا فيه إعجازاً إلٰهياً في العقيدة، وإعجازاً إلٰهياً في الشريعة... وإعجازاً إلٰهياً في العلم الحديث، وفاتهم جميعاً أن تاريخ الإسلام يجهل مثل هذا التفكير، ومثل هذه المحاولات، وأن القدماء إنما أجمعوا على أن إعجاز القرآن هو في نظمه البلاغي»[18].

وفي العصر الحديث ظهرت مجموعة من مفكري الإسلام ساروا على نهج الشاطبي، وأنكروا الإعجاز العلمي، ونفوا هذا الترابط بين كتاب الله والآيات الكونية، ومن بين هؤلاء الشيخ محمد مصطفى المراغي الذي قال عنه الذهبي: «كان يكره أن يسلك من يفسر القرآن مسلك من يجر الآية للعلم، أو العلوم للآية

(16) الموافقات في أصول الشريعة ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ ط2 ـ (1395/ 1975) ـ 3(347.

(17) المصدر نفسه 3/ 347.

(18) القرآن والمبشرون ـ محمدعزة دروزة ـ المكتب الإسلامي ـ بيروت ـ ط1 ـ 1972م ص328.

كي تفسِّرها تفسيراً علمياً يتفق مع نظريات العلم الحديث، ولكنه كان يرى أن يكون المفسر على شيء من العلم ببعض نظريات العلم الحديث؛ يستطيع أن يأخذ منها دليلاً على قدرة الله، ويستلهم منها مكان العظة والعبرة»[19].

وكان الشيخ المراغي يرى «أن ما يفرح به بعض الشيوخ من الاهتداء إلى آية تؤكد اكتشافاً علمياً هو ربط القرآن الخالد بنظريات علمية قد تتغير، وكون القرآن يشير إلى آيات كونية لا يعني أن نحوله إلى كتاب للتقنية، بل هو كتاب هداية للنظر في آيات القرآن»[20].

ومن المنكرين للإعجاز العلمي في القرآن عبد الكريم الخطيب، الذي يرى أن السير في هذا الاتجاه ينقص من قدر القرآن، فيقول: «إننا في غايتنا إلى الكشف عن إعجاز القرآن لن يكون طريقنا إليه.. هذا الطريق الذي يزحم القرآن بمفردات الكشوف العلمية وبأجهزتها وأدواتها، فإن ذلك يذهب بكثير من جلال القرآن وروعته، بل ينزل من قدره حين يجري مع العلم والعلماء في ميدان واحد، وحين يكون مبلغ فضله وإعجازه أنه من فرسان هذه الحلبة، أو من السابقين فيها»[21].

وفي هذا الاتجاه، وتأثراً بالشاطبي ينهج الأستاذ محمد عزة دروزة النهج نفسه، متهجماً على أنصار الإعجاز العلمي، حيث يقول: «ومما يدل على دقة المفسر في فهم كتاب الله تعالى، ورجاحة عقله رفضه وإنكاره استخراج النظريات العلمية والفنية والكونية من الآيات القرآنية؛ للتدليل على صدق القرآن وإعجازه»[22].

والمتدبر في هذه العبارات يتبين له موافقة الأستاذ دروزة للشاطبي وتأييده

---

(19) التفسير والمفسرون ـ 2/ 603.

(20) بحث في ترجمة القرآن الكريم وأحكامها ـ دار الكتاب الجديد ـ بيروت ـ 1981 ـ ص19.

(21) إعجاز القرآن ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ ط2 ـ (1395/ 1975) ـ ص193.

(22) اتجاهات التفسير في العصر الراهن ـ عبد المجيد المحتسب جمعية عمال المطابع التعاونية ـ عمّان ـ ط3 ـ 1982م ـ ص61.

لفكرته ووصفه بالنكير للمهتمين بالإعجاز العلمي في القرآن الكريم، وأنهم من السفاهة وخِفّة العقل بمكان.

ويشير الأستاذ محمد عزة دروزة إلى مثال حي من القرآن، ومحاولة بعض العلماء ربطه بالعلم والاكتشافات الحديثة، وهو يتعرض لتفسير قوله تعالى: ﴿بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُۥ﴾[23]، يقول: «قرأنا مقالاً أراد كاتبه أن يجعل صلة بين اختصاص البنان بالذكر، وبين ما ظهر حديثاً من علم بصمات الأصابع، وما صار له من خطورة في إثبات شخصيات الناس» ثم يوضح موقفه الرافض لمثل هذه التفسيرات، فيقول: وفي هذا تحميل لكلمات القرآن وآياته غير ما تحتمل، وإخراج له من نطاق قدسيته وغايته، وتعريض له للجدل والنقاش».

ثم يورد الدليل العقلي على ما ذهب إليه، فيقول: «ولو نزل القرآن بلسان العرب على قوم يفهمونه، وأمر الله نبيه بشرحه وتبيانه، والنظريات الحديثة لم تكن معلومة ولا مكشوفة، ولا يصح لمسلم مهما حسنت نيته أن يدعي أن النبي لم يكن يعرف جميع ما تضمنته آيات القرآن»[24].

ويرد الدكتور السائح حسين هذا الدليل بقوله: «ولعل التحفظ على كلام الأستاذ دورزه هو الزعم بأن من يرى تفسير القرآن في ضوء العلم يعني من قريب أو بعيد أن الرسول قد خرج من الدنيا ولم يفهم القرآن، أو لم يبينه، إن الرسول فسّر لهم ما احتاجوا إلى تفسيره، وبين لهم ما يحتاج إلى بيان، أما ما يسأل عنه إنسان هذا العصر فلم يكن من مشكلات المسلمين في عصر الرسول، وما يفسر به العلماء القرآن في هذا العصر غير طاعن في تفسير الرسول؛ بدليل أن الرسول لم يفسر القرآن تفسيراً لغوياً كاملاً كما يفعله علماء هذا العصر»[25] ومن بين المعارضيين للإعجاز العلمي في القرآن الشيخ محمود شلتوت شيخ الأزهر في مقالات كتبها في مجلة الرسالة سنة 1941م، ويشير الشيخ شلتوت إلى «أن طائفة

(23) سورة القيامة، الآية: 4.

(24) المصدر نفسه ـ ص62.

(25) مدخل الدراسات القرآنية ـ ط جمعية الدعوة الإسلامية ـ طرابلس ـ ط أولى ـ 2000م، ص333.

من المثقفين الذين أخذوا بطرف من العلم الحديث، وتلقنوا أو تلقفوا شيئاً من النظريات العلمية والفلسفية والصحية، وأخذوا يفسرون آيات القرآن على مقتضاها. . . ففسروه على أساس من النظريات العلمية المستحدثة، وطبقوا آياته على ما وقعوا عليه من قواعد العلوم الكونية، وظنوا أنهم بذلك يخدمون القرآن، ويرفعون من شأن الإسلام»[26].

ثم ينفي هذه الوجوه من وجوه الإعجاز بقوله: «هذه النظرة للقرآن خاطئة من غير شك، لأن الله تعالى لم ينزل القرآن ليكون كتاباً يتحدث فيه الناس عن نظريات العلوم ودقائق الفنون وأنواع المعارف، وهي خاطئة؛ لأنها تحمل أصحابها والمفسرين بها على تأويل القرآن تأويلاً متكلفاً يتنافى مع الإعجاز»[27].

وبعد أن يشير أمين الخولي إلى أن فكرة الإعجاز العلمي في القرآن قد ظهرت قديماً على يد الفخر الرازي، ثم راجت في العصر المتأخر، يورد أدلة الشاطبي التي اعتمد عليها في نفيه لهذا الوجه الإعجازي، ثم يتصدى الخولي لمؤيدي هذا الاتجاه، ويورد الأدلة على بطلان ما ذهبوا إليه، فيقول: «وأما ما اتجهت إليه النوايا الطيبة من جعل الارتباط بين كتاب الدين والحقائق العلمية المختلفة ناحية من نواحي بيان صدقه أو إعجازه أو صلاحيته للبقاء. . . فربما كان ضره أكثر من نفعه»[28] ومجمل القول عند المانعين أن النظريات العلمية ليست لها صفة الدوام، وحقائقها ليست مطلقة، فماذا يحدث لو تبين أن إحدى هذه النظريات قد فقدت أهميتها، أو ثبت عدم صلاحيتها، أو مرت بتعديل جذري؟ ماذا يحدث للقرآن لو ربطناه بمثل هذه النظريات المتقلبة؟ الحق أن هذا لا يليق بكتاب مجيد يهدي للتي هي أقوم»[29].

ولكن العلماء المثبتين للإعجاز العلمي في القرآن يردون هذه التساؤلات،

(26) تفسير القرآن الكريم ـ الأجزا العشرة الأولى ـ دار الشروق ـ ط5 ـ 1973م ـ المقدمة ص11 وما بعدها.

(27) المصدر نفسه، ص13.

(28) التفسير معالم حياته ـ منهجه اليوم ـ ط جماعة الكتاب ـ 1944م ـ ص19 وما بعدها.

(29) مجلة الفكر العربي ـ العدد 1 ـ سنة 1974 ـ مقال للأستاذ حمودة عبد العاطي.

ويبددون هذه المخاوف بأنه ينبغي ألا نفسر ما ورد في القرآن من علوم الكون والحياة إلا باليقين الثابت من العلم، وأن نناى به عن الفروض والنظريات التي لا تزال موضع فحص وتدقيق.

ثانياً: المؤيدون

إن المتدبر في آيات القرآن الكريم يجد فيه دعوة صريحة للنظر والتأمل في بديع صنع الله «وهذا التفكر يتراوح مدلوله بين النظر والتأمل التجريدي، وهو ما يفهم المخاطب العادي، وبين النظر والبحث باستخدام كل ما جدَّ من وسائل ومتبكرات في مجال البحث والرصد والتنقيب والاستكشاف... وهذه مرحلة العلم التجريبي الموضوعي، ومن هذه المرحلة ينتقلون إلى مرحلة الفقه، فيستنبطون ما تدل عليه الآيات الكونية»[30] وقد سار على هذا النهج عدد كبير من العلماء القدامى والمحدثين.

ويعد الفخر الرازي من أشهر المفسرين القدامى الذين أولوا عناية لعلوم الكون والحياة، فتفسيره (مفاتيح الغيب) على الرغم من محاسنه الكثيرة، فإنه قد مُلىء بالآراء الفلسفية والعلمية التي فاض بها القرن الخامس الهجري، فجاء في بعض مواضعه بعيداً عن الجو القرآني، يقول الذهبي: «وهو يطبق ذلك عملياً في تفسيره على معارف عصره، وإن كان أغلب العلوم التي طبقها وتناولها هي علوم الفلك والهيئة»[31].

ويورد الفخر الرازي الأدلة على صحة ما ذهب إليه من الاهتمام بالعلوم الكونية في تفسيره، فيقرر عند تفسير قوله تعالى: ﴿يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا﴾[32].

---

(30) الإسلام والتطورات العلمية الحديثة ـ مجموعة من الأساتذة ـ منشورات جمعية البحث في الآداب والعلوم ـ جامعة محمد الخامس ـ الرباط ـ 1989م ـ ص22.

(31) التفسير والمفسرون ـ 1/ 294.

(32) سورة الأعراف، الآية: 54.

الأول: أن الله تعالى ملأ كتابه بمثل تلك الاستدلالات الكونية، فلو لم يكن البحث عنها، والتأمل في أحوالها جائزاً لما ملأ الله كتابه منها.

الثاني: أنه تعالى قال: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓاْ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ﴾(33) فهو قد حث على التأمل في كيفية بنائها.

الثالث: أن الله تعالى رغَّب في التأمل في أبدان الناس بقوله: ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾(34).

الرابع: أن الله تعالى مدح المتفكرين في خلق السموات والأرض، ولو كان ذلك ممنوعاً منه لما فعل(35).

ثم يصل إلى نتيجة بعد طرح هذه الأدلة مفادها «إذا كان الأمر كذلك ظهر أنه تعالى إنما أنزل هذا الكتاب لهذه الفوائد والأسرار، لا لتكثير النحو الغريب والاشتقاقات الخالية من الفوائد والحكايات الفاسدة»(36).

وعلى الرغم من أن العصر الذي عاش فيه الفخر الرازي لم يكن عصر العلوم والتقنية، فإنه كانت له محاولات في التفسير العلمي على قدر فهم عصره، يقول في توضيح معنى قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾(37) «حين قصد الله تعالى أن يخلق منها [أي الأجزاء المتناثرة في الكون] السموات والأرض والقمر كانت مظلمة فصح تسميتها بالدخان؛ لأنه لا معنى للدخان إلا أجزاء متفرقة غير متواصلة عديمة النور»(38).

وهكذا فتح الفخر الرازي باب البحث في الإعجاز العلمي على مصراعيه، ووضع للعلماء من بعده أساساً متيناً يقيمون عليه هذا الوجه الإعجازي الفريد.

---

(33) سورة ق، الآية: 6.

(34) سورة الذاريات، الآية: 21.

(35) مفاتيح الغيب ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ط أولى (11 14/ 1990) ـ 14/ 99.

(36) المصدر نفسه، 14/ 100.

(37) سورة فصلت، الآية: 11.

(38) المصدر نفسه، 27/ 91.

وفي العصر الحديث ظهر مفسرون ومفكرون إسلاميون ساروا على نهج الفخر الرازي، ومن أشهر هؤلاء طنطاوي جوهري صاحب التفسير الموسوم بـ(الجواهر في تفسير القرآن الكريم)، يقول عنه محمد رشيد رضا: «وقلّده (الفخر الرازي) بعض المعاصرين بإيراد مثل هذا من علوم العصر وفنونه الكثيرة الواسعة، فهو يذكر، فيما نسميه تفسير الآية، فصولاً طويلة بمناسبة كلمة مفردة كالسماء والأرض من علوم الفلك والنبات والحيوان، تَصدُّ قارئها عما أنزل الله لأجله القرآن»[39] فهو يصف جوهري طنطاوي بالإفراط في هذا الاتجاه، وأنه أحال تفسيره إلى كتاب للعلوم، وأهمل الجوانب التي لأجلها نزل القرآن.

وبالاطلاع على مقدمة تفسير (الجواهر) يتحقق الباحث من صحة ما وسمه به محمد رشيد رضا، يقول طنطاوي جوهري: «إن في القرآن من آيات العلوم ما يربو على خمسين وسبعمائة آية، على حين لا تزيد آيات علم الفقه الصريحة عن خمسين ومائة آية، وهو يدل بذلك على مدى اهتمام القرآن بتنمية الفكر العلمي لدى المسلمين، وقد أثبت فيه غرائب العلوم وعجائب الخلق؛ ليشوق المسلمين إلى الوقوف على حقائق معاني الآيات البينات في الحيوان والنبات والأرض والسموات»[40].

ولم يكتف جوهري بما ملأ به تفسيره من النظريات العلمية، بل إنه صنّف كتاباً بعنوان «القرآن والعلوم العصرية» دعا فيه المسلمين إلى الأخذ بالعلم الحديث، وخصص في هذا التكاب أبواباً للعلم يورد فيها ما جاء من آيات قرآنية كريمة في خلق السموات والأرض وتلاقح النبات والسحاب وعمل الرياح، وتحدث فيه عن الحشرات، لا سيما النحل والنمل. وممن انحاز إلى هذا الاتجاه مصطفى صادق الرافعي، حيث خصص في كتابه (إعجاز القرآن) فصلاً خاصاً بالقرآن والعلوم، وفيه يقرر أن القرآن بآثاره النامية معجزة أصلية في تاريخ العالم كله[41].

---

(39) تفسير المنار ـ ط دارالمنار ـ القاهرة ـ ط4 ـ 1954م ـ 1/ 7.
(40) الجواهر في تفسير القرآن الكريم ـ دار الفكر ـ 1/ 3.
(41) إعجاز القرآن والبلاغة النبوية ـ ط4 ـ 1940 ـ ص108.

ويحث العلماء على الربط بين الإشارات العلمية والنص القرآنيّ مبيناً أنه لا يتصدى لهذا العمل إلا من أوتي حظّاً من النظر والتدبر، فيقول: «ولعل متحققاً بهذه العلوم الحديثة لو تدبر القرآن وأحكم النظر فيه لاستخرج منه إشارات كثيرة تؤميء إلى حقائق العلوم. . . وإن في هذه العلوم الحديثة، على اختلافها، لَعَوْناً على تفسير بعض القرآن والكشف عن حقائقه»(42).

ويعد الشيخ محمد عبده من طليعة الداعين إلى تفسير القرآن في ضوء ما يستجد من اكتشافات العلم الحديث، والبحث عن إعجازه العلمي، فهو يرى أن إعجاز القرآن العلمي يعجز الزمان عن إبطال شيء منه، وأنه موافق لما تجدد من العلم الحق، يقول: «وقد مرت العصور، وتقلبت أحوال البشر في العلوم، ولم يظهر خطأ قطعي في شيء منها، لهذا صح أن نجعل سلامته من الخطأ ضرباً من ضروب الإعجاز، وإن لم يكن مما تحدى رسول الله به الناس فعجزوا عن الإتيان بمثله؛ لأنهم غير قادرين على مثله وفقاً لاستعداداتهم، وقد ادخر هذا ليتحدى به من تأهل لهذه المرحلة من تقدم البشر في مجال العلوم»(43).

ولعل هذا الرأي، كما يرى منتقدو محمد عبده، يعود لنظرته التوفيقية بين الإسلام وتقدم الغرب في مجال العلوم التجريبية، وقد أدت به هذه المحاولات إلى الوقوع في أخطاء فادحة يصعب الدفاع عنها، ومن ذلك «محاولته التوفيق بين القرآن ومكتشفات العصر في تفسيره للطير الأبابيل والحجارة من سجيل بالمكروبات والجراثيم»(44).

ويبدو ما عليه الشيخ محمد عبده في هذا التأويل من لَيّ لأعناق الألفاظ القرآنية، فما هو المستحيل في أن يهلك الله أعداءه بما لا يعرفه البشر في هذا العصر؟ وقد حذّر موريس بوكاي من إثبات صحة القرآن بالعلم فقال: «ليس الهدف من عرض بعض الحقائق العلمية التي جاءت مؤيدة لما ذكر في القرآن أن

---

(42) المصدر نفسه ص113 وما بعدها بتصرف.

(43) اتجاهات التفسير في العصر الراهن ـ عبد المجيد المحتسب ـ ص128.

(44) المصدر نفسه، ص138.

تثبت صحة القرآن بالعلم، بل إن العلم هو الذي يجب أن يلتمس الدليل من آيات القرآن»[45] ويُرجع أمين الخولي هذه الفورة في التفسير العلمي إلى رد الفعل الذي أحدثه الاتصال بأوروبا، وامتزاج الثقافة العربية الإسلامية التي كانت نائمة بالثقافة الأوروبية الناضجة، وما بهر العلماء من علوم ومخترعات حديثة، فحاولوا أن يرجعوا إلى تراثهم الأسلامي العرب يستنبطون منه أصول هذه العلوم[46].

لكن نعيم الحمصي لا يوافق الخولي في القول بأن الإعجاز العلمي فورة اصطدام مع الثقافة الأوروبية، ويذهب إلى أن «هؤلاء العلماء قد تكشف لهم من معاني القرآن ما لم يعرفه أسلافهم، وذلك بعد أن اطلعوا على علوم ونظريات حديثة لم تكن معروفة من قبل»[47].

وأمام هذه الإشكالية في الفكر الإسلامي ظهرت آراء معتدلة في مسألة الإعجاز القرآني حاولت التوفيق بين تلك الآراء المتعارضة من مثل رأي الدكتور محمد سعيد البوطي الذي يعتقد أن ألفاظ القرآن مصوغة بحيث يصلح أن يخاطب بها الناس كلهم على اختلاف مداركهم، فقال مفسراً قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ ٱلْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ ٱلشَّمْسَ سِرَاجًا﴾[48] «فالعامي يفهم منهاأن كلاً من الشمس والقمر يبعثان بالضياء إلى الأرض. . أما الباحث المتخصص في شؤون الفلك فيفهم منها أن القمر جرم مظلم، وإنما يضيء بما ينعكس عليه من ضياء الشمس التي شبهها بالسراج»[49].

ويسير الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في هذا الخط المعتدل، ويتحدث في مقدمة تفسيره عن الإعجاز العلمي بقوله: «إن هذه الجهة من الإعجاز إنما تثبت للقرآن بمجموعه، إذ ليست كل آية من آياته، ولا كل سورة من سوره

(45) بحث مقدم للندوة العالمية لترجمة معاني القرآن ـ ص100.

(46) فكرة إعجاز القرآن ـ نعيم الحمصي مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ ط2 ـ (1400/ 1980) ص218.

(47) المصدر نفسه، ص219.

(48) سورة نوح، الآية: 16.

(49) من روائع القرآن ـ د. محمد سعيد البوطي ـ ط3 ـ 1972م ـ ص136.

بمشتملة على هذا النوع من الإعجاز، ولذلك فهو إعجاز حاصل من القرآن، وغير حاصل به التحدي»[50].

وخلاصة رأي الشيخ ابن عاشور أن الإعجاز الحاصل في كل سورة وكل آية إنما هو الإعجاز البلاغي، الذي وقع به التحدي، وعجز العرب عن الإتيان بمثله. وبالنظر والتمحيص لأدلّة المعارضين والمؤيدين نصل إلى حقيقتين ركّز عليهما كثير من العلماء المهتمين بهذا الموضوع:

الأولى: أنه ينبغي ألاّ نفسر كونيات القرآن إلا باليقين الثابت من العلم، لا بالفروض والنظريات التي لا تزال موضع فحص وتدقيق، يقول أحد الباحثين: «إن الحقائق الكونية ينبغي أن نفسر بها نظائرها من كلمات الله القرآنية، أما الحدسيات والظنيات فهي عرضة للتصحيح والتعديل، إن لم يكن للإبطال في أي وقت، فسبيلها أن تعرض على القرآن ليتبين مبلغ قربها منه أو بعدها عنه، وعلى مقدار ما يكون بينها وبينه من اقتراب يكون مقدار حظها من الصواب»[51] وهذا ما أكّده باحث آخر بقوله: «يجب ألا نجر الآية إلى العلوم كي نفسرها، ولا العلوم إلى الآية، ولكن إذا اتفق ظاهر الآية مع حقيقة علمية ثابتة فسرناها بها»[52].

وبعد أن يسوق الدكتور أحمد أبو حجر آراء المانعين والمجوِّزين يصل إلى نتجية مفادها: «أن الذين ينادون بإبعاد القرآن عن التفسير العلمي مصيبون كل الإصابة، إذا كان هذا التفسير قائماً على الظن أو الوهم أو التعسف في التأويل، أما إذا كان مستنداً إلى الصريح من القول، معتمداً على اليقين الثابت من العلم، فليس هناك ما يمنع من الاستفادة بنور العلم في إيضاح حقائق القرآن»[53]. ويذهب الدكتور السائح حسين إلى الرأي نفسه، مقترحاً أن تُسنَد مهمة البحث

---

(50) تفسير التحرير والتنوير ـ 1/ 104.

(51) الإسلام في عصر العلم ـ محمدأحمدالغمراوي ـ ط1 ـ 1973م ـ ص233.

(52) الإسلام والطب الحديث ـ عبد العزيز إسماعل ـ 1357هـ ـ ص د (المقدمة).

(53) التفسير العلمي للقرآن ـ دار قتيبة ـ بيروت ودمشق ـ (1411/ 1991) ص113.

في الإعجاز العلمي لمتخصصين في علوم الكون والحياة، فيقول: «يجب ألا يتعرض لشرح الإعجاز العلمي في القرآن الكريم إلا من كان من أهل التخصص الدقيق في العلوم الكونية والطبيعية»[54].

وعلى الرغم من أن أحمد فراج من المهتمين بمسألة الإعجاز العلمي في القرآن من خلال حواره للدكتور زغلول النجار، فإنه كان واقعياً في طرحه لهذا الموضوع، وقد حاول أن يبدد مخاوف المعارضين للإعجاز العلمي بأنه يجب التفريق بين أصحاب التفسير العلمي القائم على الحقائق اليقينية الثابتة ثبوتاً قطعياً، وبين أصحاب النظر الطائش، وأدعياء العلم والفكر ممن يندفعون وراء الحدس الظني، والخيال الوهمي، ويحمّلون آيات القرآن الكريم ما لا تحتمل[55].

الثانية: أن هذه الإشارات العلمية من أقوى البراهين على أن مصدر القرآن هو الوحي الإلٰهي، وأن هناك تعاضداً بين الإعجاز العلمي والمسائل العقدية في القرآن، يقول موريس بوكاي: «ولكن السؤال الذي يطرح نفسه: ما الذي دفع النبي إلى اقتحام قضايا غيبية تعلقت بالعلم أم بغيره من السنن الكونية؟ وماذا كنا نتوقع مع تقدم العلم لو تبين أن ما جاء في القرآن غير صحيح؟ هذا ما يؤكد أن مصدر القرآن هو الله تعالى»[56].

والمتدبر لآيات القرآن الكريم يجد أنه: «في معالجته للمسائل العقدية كان يبرهن على صحتها بآيات كونية في الأنفس والآفاق، وهذا النوع هو خلاصة هدايته التي أنزل بها ولها»[57].

وهذه النتيجة توصل إليها كثير من الباحثين لمسألة الإعجاز العلمي، يقول الدكتور أحمد أبو حجر: «وإذا كان القرآن كتاب هداية وإرشاد فإن تفسير آياته

---

(54) مدخل الدراسات القرآنية ـ ص201.

(55) من آيات الإعجاز العلمي في القرآن ـ زغلول النجار ـ تقديم أحمد فراج ـ مكتبة الشروق ـ القاهرة ـ ط أولى ـ (1422/ 2001) ص6.

(56) بحث مقدم للندوة العالمية لترجمة معاني القرآن ـ ص100.

(57) الإسلام في عصر العلم ـ الغمراوي ـ ص267.

الكونية بحقائق العلم لا تحول دون هذه الهداية، بل تؤكدها وتدعو إليها الجاحدين»[58].

والخلاصة أن القرآن يحث على البحث في العلوم الكونية، ويجعله طريقاً لإدراك الحق في الوجود ومعانقته، وسبيلاً إلى اليقين، وهو بذلك يربط بين الإيمان والعلم برباط وثيق، ويرشد إلى أن الباحثين في ميدان العلوم الكونية هم طليعة علماء التوحيد والعقيدة.

وقبل عرض نماذج من مظاهر هذا النوع من الإعجاز القرآني، يجدر التنبيه إلى أن أعظم مزية للقرآن في هذا المجال كونه لا يعارض حقائق العلم الثابتة وقواعد التفكير السوية، وقد يستخدم العلم في الاستدلال الواضح المؤثر، ولكنه لا يفصّل القول في المسائل العلمية الدقيقة؛ حتى لا يصرف العقول عن مقصده من الهداية والإصلاح.

وفيما يلي نماذج من الإشارات العلمية في الكون والأحياء:

أ ـ إشارات كونية:

1 ـ ثبت أخيراً باستخدام الأقمار الصناعية أن بحار العالم يتميز بعضها عن بعض في خصائص التركيب من لون وملوحة ودرجة حرارة وغيرها، وأن كل بحر إذا اختلط بآخر انتقلت المياه إلى اكتساب خواص البحر الذي امتزجت فيه، ولذلك يصبح البحران منفصلين من حيث يتميز كل منهما بخواصه، وممتزجين من حيث انتقال الماء بينهما، وصار ملتقى المائين من البحرين متقابلاً على هيئة ضلعي المثلث، وقد جعلوا مضيق جبل طارق محلاً للتجريب لالتقاء البحر المتوسط مع المحيط الأطلسي في هذا المضيق، فصارت الجهة المتصلة بالبحر المتوسط تنفصل بخصائصها عن جهة المحيط الأطلسي في نقطة تمثل رأس المثلث. وقد تحير المفسرون الأولون في الجمع بين المرج والفصل في قوله

(58) التفسير العلمي للقرآن ـ ص113.

تعالى: ﴿مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ۝١٩ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ﴾[59]. وبعد هذا الكشف أصبح الجمع بينهما متيسراً، فالامتزاج حاصل، ولكن في خصائص مكونات الماء المستقبِل، بعد أن يفقد الماء الوافد خصائصه السابقة، وينطبق ذلك بصورة أوضح على التقاء البحر المالح مع النهر العذب تبعاً لقانون المط السطحي، وهو أن كل سائل يحتفظ باستقلاله في مجاله؛ لأن تجاذب الجزئيات يختلف من سائل لآخر[60].

ويضرب زغلول النجار مثالاً بنهر النيل حين يمتزج بالبحر، فيقول: «نجد أن هذا الماء ليس ماء البحر، لكنه ماء يسميه العلماء (مويلحاً) ماء قليل الملوحة، وهو يعمل كحاجز حقيقي يفصل بين الماء العذب من جهة، والماء المالح من جهة أخرى، وكل وسط من هذه الأوساط له صفاته الطبيعية والكيميائية الخاصة، وله أنماط الحياة التي تحيا فيه، والكائنات لا تتحرك من منطقة إلى أخرى، إذ لا يستطيع الكائن الحي أن ينتقل، ولو انتقل يموت، ولكنه بفطرته لا ينتقل من مائة، فهو محجور، ولذلك يقول تعالى: ﴿وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا وَحِجْرًا مَّحْجُورًا﴾[61].

وهذا ما أكده الشيخ الزنداني حين قال: «إن منطقة المصب ليست عذبة كالنهر، وليست مالحة كالبحر، لذلك فحيتان البحر إن دخلت المصب ماتت، وكذلك حيتان النهر»[62].

2 ـ قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ﴾[63].

ذهب المفسرون القدامى إلى استخدام المجاز في تفسير قوله: «وأنزلنا» فقالوا هي بمعنى خلقنا، يقول ابن عطية «عبر عن خلقه وإيجاده بالإنزال»[64].

---

(59) سورة الرحمن، الآيتان: 19 و20.

(60) الإسلام يتحدى ـ وحيدالدين خان ـ دار البحوث العلمية ـ ط1 ـ 1970م ـ ص124.

(61) سورة الفرقان، الآية: 53، من آيات الإعجاز العلمي في القرآن ـ ص21.

(62) برنامج الشريعة والحياة بقناة الجزيرة ـ 25 ـ 2 ـ 2002م ـ الإعجاز العلمي في القرآن.

(63) سورة الحديد، الآية: 25.

(64) المحرر الوجيز ـ تحقيق المجلس العلمي بفاس ـ (1411/ 1991) ـ 15/ 427.

ويوضح الشيخ الزنداني أننا نستخرج الحديد من الأرض والقرآن يخبرنا بقوله: «أنزلنا»، ولكن بعد ظهور الاكتشافات الحديثة تبين أن الحديد يستحيل أن يكون خُلق في الأرض؛ لأن تكوين ذرة واحدة منه تحتاج إلى طاقة أضعاف طاقة المجموعة الشمسية[65].

ويفصل الدكتور زغلول النجار قول العلماء أن الأرض حينما انفصلت عن الشمس لم تكن سوى كومة من الرماد، ثم رجمت بوابل من النيازك الحديدية، والحديد بحكم كثافته العالية تحرك إلى لب هذه الكومة من الرماد، واستقر في جوفها ثم انصهر وصهرها فكان لها لب صلب داخلي أغلبه الحديد والنيكل، يليه لب سائل أغلبه الحديد والنيكل، ثم أربعة أوشحة متمايزة بكل منها نسب متناقصة من الحديد من الداخل إلى الخارج، ثم الغلاف الصخري للأرض وبه 6 و5٪ من الحديد[66].

3 ـ وينهض العلماء لإبراز قدرة الخالق في نصب الجبال وجعلها أوتاداً، يقول تعالى: ﴿وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا﴾[67].

ويشير هؤلاء العلماء إلى وجود قوتين بفعل دوران الأرض الأولى نابذة، والأخرى جاذبة، وبتعادلهما لا تميل الأرض ولا تضطرب «والجبال تلعب دوراً كبيراً في هذا التوازن؛ بفعل جذورها التي تغوص بعيداً في طبقات الأرض»[68].

وإنك لا تجد وصفاً لذلك أبلغ من لفظة (وتد) التي تصف كلاً من الشكل الظاهري، والامتداد الداخلي، فالجبل وتد أقله ظاهر فوق سطح الأرض، وأغلبه مدفون في باطنها، ووظيفته التثبيت، وهذا ما اكتشفه علماء الجيولوجيا في هذا العصر، يقول زغلول النجار: «ويؤكد العلم التجريبي هذه الحقيقة، وأن كل ارتفاع فوق سطح اليابسة له امتداد في داخل القشرة يزيد بأضعاف عديدة

---

(65) الإعجاز العلمي في القرآن ـ برنامج الشريعة والحياة.

(66) من آيات الإعجاز العلمي ـ ص89.

(67) سورة النبأ، الآية: 7.

(68) من علوم الأرض القرآنية ـ عدنان الشريف ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ـ ط2 ـ 1994م ـ ص48.

تتراوح بين (10 ـ 15) ضعفاً على هذا الارتفاع فوق سطح الأرض؛ تبعاً لكثافة صخوره، والصهارة المنغرس فيها»[69].

ب ـ إشارات في الأحياء:

1 ـ يرى موريس بوكاي أن هناك تفاعلات كيميائية تحدث داخل الأحشاء بين المواد التي تحتوي عليها، كما أن هذه المواد الناتجة عن هذه التفاعلات تمر بجدار الأمعاء لتصل إلى الدم والغدد الثديية التي تفرز اللبن، وتغذى عن طريق الدم بما ينتج عن هضم الغذاء[70].

يقرأ الرسول الأمي ما يجمل هذه الحقيقة على العرب الأميين قبل أربعة عشر قرناً، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي ٱلْأَنْعَٰمِ لَعِبْرَةً نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهِۦ مِنۢ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَّبَنًا خَالِصًا سَآئِغًا لِّلشَّٰرِبِينَ﴾[71].

2 ـ إن التلقيح في النبات إما ذاتي أو خلطي، فالذاتي ما اشتملت زهرته على عضوي التذكير والتأنيث، والخلطي ما كان عضوا التناسل فيه منفصلين كالنخيل والتين، فيكون التلقيح بنقل الرياح[72]، وهذا ما أشار إليه القرآن بقوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَا ٱلرِّيَٰحَ لَوَٰقِحَ﴾[73].

3 ـ لقد ظهر مؤخراً ما يسمى بطب الفضاء حيث يقول العلماء: إنه إذا ارتفع الإنسان فوق 25 ألف قدم بدون حماية من قلة الضغط، وندرة الأكسجين فيختنق وينتهي، فالغازات في خلايا جسمه، والسوائل في جسده تبدأ تفور وتغلي نتيجة قلة الضغط، فتنفجر هذه الأوعية، فيتعرض الإنسان إلى حشرجة في الصدر تشبه حشرجة الموت[74]، وهذا ما أشار إليه

---

(69) من آيات الإعجاز العلمي ـ ص84.

(70) الندوة العالمية لترجمة معاني القرآن ـ بحث بعنوان «تأملات أفكار خاطئة يروجها المستشرقون ـ ص97، وانظر «القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم» ـ ص218.

(71) سورة النحل، الآية: 66.

(72) مباحث في علوم القرآن ـ مناع القطان ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ ط2 ـ (1419/ 1998) ص272.

(73) سورة الحجر، الآية: 22.

(74) انظر (من آيات الإعجاز العلمي في القرآن) لزغلول النجار ـ ص58، 59.

القرآن في قوله تعالى: ﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي ٱلسَّمَآءِ﴾[75].

إن ما عُرض من أمثلة في الكون والحياة هو لتأكيد موافقه القرآن للعلم الصحيح الثابت، وأن تلك الموافقة جاءت في صورة إشارات لطيفة، وأن إدراكها إدراكاً صحيحاً يستلزم الجمع بين التقيد بدقة الدلالة القرآنية وطبيعة الأسلوب القرآني، كما يتطلب اطلاعاً واسعاً وعميقاً على الحقائق العلمية، فالعلم باللغة والبلاغة وأدوات التفسير، وفهم مكتشفات العلوم الكونية والطبيعية، من ضرورات المفسر لهذه الإشارات العلمية المعجزة، وهي أهم شروط التفسير العلمي للقرآن الكريم.[76]

---

(75) سورة الأنعام، الآية: 125.

(76) ملاحظة: القرآن الكريم رواية حفص عن عاصم



الدكتور: أحمد محمد اضبيعة
كلية الآداب - جامعة الفاتح - طرابلس

تقديم:

الحمد لله رب العالمين القائل في محكم كتابه: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ حمداً يوازي ما أولانا به من الجود والفضل والرحمة والعدل وأرشدنا لأفضل السُبل، الحمد لله الذي رضي لنا الإسلام ديناً وأنزل القرآن للبشرية نوراً، وجعله لعباده دستوراً، ليخرجهم من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد.

والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد الصادق الأمين، المبعوث رحمة للعالمين، وشارحاً لأحكام هذا الكتاب الحكيم.

قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾.

تُمثل الرعاية الاجتماعية في العالم الآن محور اهتمام الأفراد والجماعات والهيئات الدولية، ذلك لما يميز العالم من تغيرات وتطورات سريعة ومذهلة.

فالعلماء والمبدعون والمفكرون والمصلحون أصحاب النفوس الصادقة والضمير الحي، يبحثون ويقدمون الجديد من أجل صالح البشرية؛ لكي يعم العدل والرخاء والأمن والسلام؛ وأصحاب النفوس المريضة يستغلون هذه الابتكارات والإنجازات العلمية لأغراضهم الدنيئة من أجل كسب المال على حساب الإنسان.

لقد استطاع العلماء الوصول إلى القمر والمريخ وغزو الفضاء الخارجي، ولكنهم عجزوا عن تحقيق العدل والسلام على الأرض، واستطاعوا أن يبلغوا درجة عالية من التكنولوجيا في مختلف المجالات، في الوقت الذي زادت فيه الكثير من المشكلات التي تعاني منها البشرية: كالبطالة والفقر والأوبئة والانحلال الأخلاقي والتفكك الأُسري وانتشار تعاطي المخدرات والكحول.

لقد أصبح الإنسان يفتك بنفسه بما ينتجه من أسلحة دمار، ويصرف عليها الملايين في الوقت الذي عجز فيه عن توفير الغذاء والكساء والمأوى لأبناء جنسه،

في هذا العصر أصبحت القيم الإنسانية نادرة، حتى أصبحت هذه القيم في بعض المجتمعات بالية، وتنسب إلى العصور الماضية، وتوصف بأنها أفكار بالية قد أكل عليها الزمن وشرب.

إن ما نراه الآن في الساحة العالمية من أحداث مروعة من حروب واغتيالات وهتك لحقوق الإنسان، وتشرد الملايين، والعاطلين عن العمل، وانتشار الأمراض الفتاكة، والانحلال الأخلاقي، لهو خير دليل على زيف وبطلان الشعارات التي ينادي بها أصحاب المذاهب المختلفة، والتي عمدت إلى قمح الروح وإعلاء شأن المادة.

إن السبيل الوحيد للخروج من هذه المساوىء هو اتباع ما شرعه الله من شرائع لصالح الناس كافة، في كل زمان ومكان، الله سبحانه وتعالى بصير بعباده

وهو أدرى وأعلم بشؤونهم قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾.

إن الإسلام، بقيمه الروحية والعقلية والاجتماعية والإنسانية، إنما أراد أن ينقذ البشرية من أهوال وانحرافات أدت بهم إلى الهلاك، وهو لا يزال وسيبقى صالحاً لكل زمان ومكان، وأنه خاتم الأديان السماوية، ويدعو إلى المحبة والتسامح والمساواة والسلام بين جميع أفراد البشر، لا فرق بينهم إلا بالتقوى والعمل الصالح حيث (لا فرق بين عربي وعجمي إلا بالتقوى).

أولاً ـ مفهوم الإنسان[1]:

ما هو الإنسان؟

إن مفهوم الإنسان هو أكثر صعوبة وتعقيداً، وهو نوع فريد يختلف عن كل المخلوقات الأخرى؛ لذلك أوجد الأنتروبولوجيون مصطلح البشريات، الذي يشتمل على المخلوقات التي تقف على قدمين، ومنتصبه القامة عريضة الحوض، وبيدين قادرتين على القبض والالتقاط، ولكن هذا لا يكفي، فالإنسان ينفرد بسلوكه وهو الأجدر بالملاحظة والذي يتكيف مع بيئته الإيكولوجية، وهذه الخاصية تفتقدها الأنواع الأخرى، فكل المخلوقات تقيم مأوى لها، وتأكل بطريقة خاصة بالنوع الذي تنتمي إليه، فنجد الإنسان يقوم ببناء مأواه وتجهيز طعامه بطرق تختلف في إطار نوع الإنسان من مجتمع لآخر.

وهكذا تتبدل علاقات الإنسان من مجتمع لآخر، فتختلف العلاقات الاجتماعية في أنماط الزواج والإقامة والقرابة، وعلاقات السلوك بين الجنسين؛ وهذه لا نجدها عند المخلوقات الأخرى.

فالإنسان له جانبان: بيولوجي وسلوكي، وهذا يميزه عن الرئيسيات من أدناها إلى أعلاها التي تقف عند صور العناية البسيطة والبدائية جداً، حيث إن

---

(1) أسامة النور، أبو بكر شلابي ـ تاريخ الإنسان حتى ظهور المدنيات. . منشورات ELGA ـ مالطا ـ 1995 ص71.

هذه العناية تمثل الإسمنت الاجتماعي للرئيسيات كعادة متبادلة تتغير مع تبدل الأدوار، حتى يصبح المعتنى به قادراً على الاعتناء بغيره، ويعتبر ارتباط الأم بالنسل من أهم المميزات، وهذه العلاقة تمنح الاستقرار للمجموعة، خلافاً للحيوانات الأخرى. لا تنتهي علاقة الطفل بأمه بالفطام بل تستمر هذه العلاقة مدى الحياة، نظراً للعلاقة الحميمة بينهما، التي هي انعكاس لسلوك العناية الذي يستمر بين الأم وأطفالها حتى في بلوغهم سن الرشد.

ثانياً ـ حاجة الإنسان إلى الدين:

التدين فطرة في الإنسان، وهو جزء من كيانه ووجوده منذ بدء الخِلقة، وحتى تقوم الساعة، فالنفس الإنسانية خلقها الله سبحانه وتعالى، وأودع فيها هذا الاتجاه إلى الخالق.

قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿وَمَا لِىَ لَآ أَعْبُدُ ٱلَّذِى فَطَرَنِى وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[3]، ويقول الرسول ﷺ: (**كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه**).

فالإنسان لا غنى له عن الدين والتدين؛ لأنه جزء من ذاته ونفسه وفطرته، قال الفيلسوف اليوناني سقراط: (كما يشعر الإنسان بحاجته الماسة إلى الماء والهواء والطعام تشعر روحه أنها في حاجة مبرمة أيضاً إلى غذاء معنوي إلٰهي، وهذا الشعور هو في عُرفنا الدين الذي اهتدى إليه أول إنسان)[4].

وإذا كان سقراط قد توصل إلى هذا بعقله فإن هذا لا يغنينا عن الوحي الإلٰهي للوصول إلى الحقيقة الكاملة والدين الكامل المتمثل في الدعوة الإسلامية عن طريق سيد المرسلين محمد ﷺ الصادق الأمين.

---

(2) سورة الروم، الآية: 30.

(3) سورة يس، الآية: 22.

(4) محمد الزحيلي ـ وظيفة الدين في الحياة ـ جمعية الدعوة الإسلامية ـ الجماهيرية 1991.

ومنذ أكثر من ألفي سنة تقريباً قال المؤرخ اليوناني المشهور بلوتارك: (من الممكن أن نجد مدناً بلا أسوار ولا ملوك ولا آداب ولا مسارح ولكن لم ير إنسان قط مدينة بلا معبد أو لا يمارس أهلها العبادة)[5].

فالدين أمير غريزي وطبيعي متأصل في أعماق الإنسان وهو من حاجات النفس، ونجد في معجم (لاروس) للقرن العشرين أن الغريزة الدينية شائعة وعامة في كل الأعراق البشرية، فقد لوحظت صورتها البدائية لدى أكثر الشعوب همجية وأقربها إلى الحياة الحيوانية.

ثالثاً ـ مفهوم الدين[6]:

في البداية لا بد لنا أن نوضح مفهوم الدين الصحيح ونميزه عن المفهوم الخاطئ الشائع عند البعض.

الدين لغةً يعني: الشرع والقانون والطريقة والمذهب والملة والتقاليذ. من دان به أو دان بالشيء أي اتخذه ديناً ومذهباً؛ أي اعتقده أو اعتاده. ودان بالإسلام ديناً أي تعبد به وتدين.

تعريف الدين اصطلاحاً: لقد اختلفت وجهات النظر لدى المفكرين وعلماء الاجتماع في تعريف الدين، وكذلك نظراتهم متفاوتة، ولقد ظهرت ثلاثة اتجاهات لدى علماء الغرب في ـ تعريف الدين:

الاتجاه الأول:

هنالك من ينكر الدين والإلٰه أصلاً مثل: أوجَست كونت الذي ينكر جوهر الدين في وجود الخالق المبدع. ويرى أن العقلية الإنسانية مرت بثلاثة أدوار رئيسية وهي: طور الفلسفة الدينية. ثم الفلسفة التجريدية، ثم دور الفلسفة

(5) مصطفى عبد الغني شيبه ـ دراسات في الثقافة الإسلامية ـ منشورات المعهد العالي لتعليم اللغات ـ سبها ـ 1989 ص108.

(6) محمد الزحيلي ـ وظيفة الدين في الحياة ـ جمعية الدعوة الإسلامية الجماهيرية 1991 ص13.

الواقعية. وجعل التفكير الديني مرحلة بدائية تجاوزتها البشرية، وتخلت عنها ولا تعود إليها، وكذلك ما ينادي به فرويد الذي يقسم حياة البشرية إلى ثلاثة مراحل سيكولوجية: الأولى مرحلة الخرافة، والثانية مرحلة التدين، والثالثة والأخيرة هي مرحلة العلم.

يقول جويوه في كتاب لا دينية المستقبل: الديانة تصور المجموعة العالمية بصورة الجماعة الإنسانية، والشعور الديني هو الشعور بتبعيتنا لمشيئات أخرى يركزها الإنسان البدائي في الكون.

الاتجاه الثاني:

يتجاهل هذا الاتجاه حقيقة الدين وأثره في النفوس والعقول، ووظيفته في التشريع والأخلاق، ويلجأ إلى الدين عند الحاجة والضرورة، وعند حالات الضعف والمرض وقصور العقل عن تحليل أو تعليل حوادث الكون. يقول شلاير ماخر في مقالات عن الديانة: «قوام حقيقة الدين شعورنا بالحاجة والتبعية المطلقة».

الاتجاه الثالث:

وهو يفهم الدين من الناحية الروحية والخلقية، وهو أسمى مظهر للتدين عندهم، ويمثل طبيعة الدين النصراني بعد انحسار الكنيسة عن الحياة والسلطة. يقول الأب شاتل: (الدين هو مجموعة واجبات المخلوق نحو الخالق، وواجبات الإنسان نحو الله وواجباته نحو الجماعة وواجباته نحو نفسه)[7] وهذا التعريف يعتبر أقرب التعريفات الغربية لمفهوم الدين الصحيح.

أما التعريفات الأخرى السابقة، فقد حصرت الدين في مجال ضيق من الأفكار البدائية، وأنكروا وجود الله. ونظروا للدين كأي ظاهرة اجتماعية يلجأ إليها الإنسان عند الضرورة والأزمات المادية والنفسية... ومن ذلك قال الله

---

(7) محمد الزحيلي «مرجع سابق»، ص18.

تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّ ٱلْإِنسَـٰنَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُۥ مُنِيبًا إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا خَوَّلَهُۥ نِعْمَةً مِّنْهُ نَسِىَ مَا كَانَ يَدْعُوٓا۟ إِلَيْهِ مِن قَبْلُ وَجَعَلَ لِلَّهِ أَندَادًا لِّيُضِلَّ عَن سَبِيلِهِۦ﴾[8].

تعريف الدين لدى علماء المسلمين: أما علماء المسلمين فيعرفونه: بأنه وضع إلٰهي يرشد إلى الحق في الاعتقادات، وإلى الخير في السلوك والمعاملات)[9]. أي إنه تنزيل من عند الله وليس من وضع البشر وإيحاء النفس أو تخيل العقل.

فالله سبحانه وتعالى أنزل الدين وأوحى بمبادئه وتعاليمه قال الله تعالى: ﴿قُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[10].

كذلك نرى أن الدين عقيدة وشريعة ومنهج ونظام في الحياة أساسه العدل والمساواة، أنزل من لدن عزيز حكيم عليم بأحوال عباده.

قال الله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾[11].

فالدين هو ذلك النظام المتكامل، نظام الحياة السليمة التي تنظم فيها علاقة البشر بربهم، وعلاقة البشر بعضهم ببعض. فالدين الذي نعنيه ونبين وظيفته الاجتماعية هو دين الله، وهو الإسلام بنظامه الشامل ونظرته الكلية، ومدى حاجة الإنسانية إليه، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَـٰمُ﴾[12]، وقال الله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَـٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَـٰسِرِينَ﴾[13].

ومما سبق نتبين أن الله سبحانه وتعالى يوضح لنا أن الدين هو الإسلام

---

(8) سورة الزمر، الآية: 8.

(9) محمد الرخيلي «مرجع سابق»، ص20.

(10) سورة البقرة، الآية: 38.

(11) سورة الملك، الآية: 14.

(12) سورة آل عمران، الآية: 19.

(13) سورة آل عمران، الآية: 85.

والإسلام هو: الاستسلام لله بالتوحيد والانقياد له بالطاعة والخلوص من الشرك.

فالإسلام هو الامتثال والانقياد لأوامر الله تعالى بأن يراك الله فيما أمرك به ولا يراك فيما نهاك عنه وحقيقته الشرعية هي **شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلاً.**

ويقول الرسول ﷺ: «**المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده**».

ويلخص الطبري صفات المسلم في كتابه الدين والدولة حيث يقول:

«حب الله العلي القدير وحب الوالدين تقوية صلات القربى والجود بما يملك، والحب الخالص للغير، التقشف والصوم، وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، والصدقات، والعفو عن الذنب، والوفاء بالعهد، وتجنب الخداع والغش، والتوبة، وتحريم الخمر والمنكر، والسعي والعمل على نشر الطمأنينة والعدل».

ويعني لفظ مسلم من يستسلم لله: أي من ينكر ذاته أو من يفنى في سبيل الإسلام.

وتعني روح الإسلام نكران الذات والقضاء على الأثرة وهذه هي أعظم حكمة أوحت بها السماء إلى دنيانا.

رابعاً ـ مفهوم الرعاية الاجتماعية:

يعتبر مفهوم الرعاية الاجتماعية مفهوماً قديماً في مضمونه ومحتواه، وإن كان المصطلح حديثاً في التسمية والاستعمال، شأنه في ذلك شأن مصطلحات (الضمان الاجتماعي والتأمين الاجتماعي والتنمية الاجتماعية والتنشئة الاجتماعية).

حيث إن ما ترمز إليه هذه المفاهيم من مناشط وسياسات وأهداف له خلفية تاريخية قديمة قدم الحياة الاجتماعية والإنسانية ذاتها.

ونجد أنها قد تأثرت في صورتها بما يعيشه الإنسان أو المجتمع من مراحل تطورية مختلفة عبر مسيرة الحضارة البشرية التي من أهم سماتها التغير والتغيير المستمران حتى إن البعض يقول أن السُّنة الوحيدة الثابتة هي سُنة التغير.

فالإنسان البدائي كيَّف نفسه مع البيئة المحيطة به التي تتطلب نوعاً معيناً من العناية لتوفير الأمن والحماية للصغار، حتى يكبروا، ولتوفير المأكل والمأوى، فقد كانت المعيشة في الكهوف والأدغال والجبال.

وحين تطورت حياة الإنسان نوعاً ما، وبدأ بالاستقرار، واتجه للزراعة، واستأنس الحيوان، وتكونت بعض المجتمعات الإنسانية، أخذت الرعاية طابع الإحسان والشفقة والعطف.

على أن تأثير مفهوم الرعاية الاجتماعية بما جاءت به الرسالات السماوية، وخصوصاً ما جاء به الإسلام خاتم هذه الرسالات، كان تأثيراً قوياً دفع بها خطوات جبارة إلى النضوج والتطور والتقدم، ففي حين كانت أوجه هذه الرعاية توجد بأشكال متفاوتة سواء على مستوى رُقيها أو على مستوى الفئات التي تشملها، تبعاً لدرجة تطور المجتمع والزمان الذي يعيشه، جاء الإسلام لدعم روح الرعاية وترسيخها وتوسيع آفاقها ومجالاتها وتحديدها وإلزام الأفراد بها، كما ألزم بها المجتمع وجعلها حقاً من الحقوق الإنسانية.

وهناك العديد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة، ومواقف الصحابة والسلف الصالح، التي تؤكد ذلك وتوضحه، وسيأتي مجال ذكرها في حينه. إلا أن مصطلح الرعاية الاجتماعية مصطلح حديث نسبياً، ظهر في أواخر القرن التاسع عشر في أعقاب حركة الإصلاح الاجتماعي، وهو يعني مساعدة من تشملهم الرعاية على النمو الاجتماعي السليم، وتنمية معارفهم ومفاهيمهم الاجتماعية الإيجابية، وزيادة وعيهم بمشكلات مجتمعهم، واكتساب العادات السليمة لمجتمعهم، ونبذ العادات السيئة وبناء علاقات اجتماعية إيجابية، والتكيف الإيجابي أيضاً مع مجتمعهم، وإعدادهم لمتطلبات الحياة الناجحة[14].

(14) عمر التومي الشيباني: «مرجع سابق» ص263.

ومن الجدير بالقول: إذا كانت الرعاية الشاملة للفئات الاجتماعية المختلفة تتضمن رعايتها صحياً وتربوياً وثقافياً وروحياً واقتصادياً وسياسياً، فإن الرعاية الاجتماعية تركز على الجانب الاجتماعي، وهذا لا يمنع بطبيعة الحال من الاهتمام بالجوانب الروحية والصحية والاقتصادية والسياسية... نظراً لتداخل هذه الجوانب مع الجانب الاجتماعي والتفاعل المتبادل فيما بينها، ونجاح أي جانب منها مرتبط بنجاح الجوانب الأخرى التي تشكل شخصية الفرد وشخصية المجتمع. فسوف نثير الحديث عن هذه الجوانب من خلال استعراض ما ورد في الشرائع السماوية ومنها:

أولاً ـ الرعاية الاجتماعية في الديانة اليهودية:

الشريعة الموسوية اليهودية هي من بين الشرائع السماوية، التي لقنت اليهود مبادئ العدل والمساواة بما تضمنته من الوصايا العشر التي جاء بها موسى عليه السلام، تلك التعاليم التي حددت واجباتهم نحو الله والناس.

فقد كانت الديانة اليهودية ترى أنه ما دامت الأرض لله فإنه من حق الفقراء والمساكين أن يتمتعوا بخيراتها، ولذلك عرف اليهود الإحسان الحقيقي، فكانوا يتصدقون يومياً بالطعام، وفي كل جمعة يتصدقون بالنقود، وكان رب العائلة الذي يملك أرضاً زراعية يتنازل عن عُشْر محصوله الذي يملكه، للرهبان والأغراب واليتامى والأرامل والمساكين، ويزرع للفقراء زاوية الحقل التي يجب ألا تقل عن جزء من ستين من مساحة الأرض المزروعة.

وكان المجتمع القائم على الاعتراف بحكم الله وسيادته على الأرض لا يعترف بأي قانون أو عمل أو سلوك خارج نطاق الدين وأحكامه، فكانت القوانين التي تحمي الضعفاء والمنبوذين والغرباء مقدسة، وعلى اليهود العمل بها وعدم القيام بأي فعل من شأنه أن يتعارض مع هذه الأحكام، ومن ثَمَّ كان ضرورياً الالتزام بأحكام الدين.

والديانة اليهودية تدعو إلى الإيمان بأن الإنسان فيه قبس من الله، وعليه أن

يقوم بفعل الخير، حتى يؤكد تلك الحقيقة الإلٰهية الكامنة فيه»[15] والتوراة تضمنت عقيدة وصفت بأنها (دستور قوم اتخذوا من مملكة الله مثلاً أعلى للحكومة)[16].

ويخبرنا القرآن الكريم عن الشريعة اليهودية في مواضع كثيرة، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَقُولُوا۟ لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾[17].

ولقد أكد الكتاب المقدس «التوراة» الوصايا العشر التي أنزلت على موسى عليه السلام، والتي نرى فيها بعض مظاهر الرعاية الاجتماعية في الشريعة اليهودية، ونذكر منها على سبيل المثال «أكرم أباك وأمك لكي تطول أيامك على الأرض، لا تقتل، لا تزنِ، لا تسرق، لا تشهد على قريبك شهادة زور...».

مظاهر الرعاية الاجتماعية في الديانة اليهودية

إن الديانة اليهودية، كما رأينا سابقاً من تعاليمها الداعية للحق والعدل والمساواة بفضل وصاياها العشر، قد عُنيت عناية كبيرة بالإنسان وبالرعاية الاجتماعية للأفراد والمجتمع مثل رعاية الأيتام والأرامل والفقراء والعجزة والمحتاجين.

1 ـ رعاية اليتامى والأرامل:

أوْلَتْ الديانة اليهودية اهتماماً لليتامى والأرامل والفقراء والمساكين، فقد كانت تقدم لهم المعونات من مأكل وملبس ومأوى، وكانت التعاليم تحض الأفراد على تقديم الأموال والصدقات من أجل هؤلاء المحتاجين (لا تسيء إلى الأرملة أو اليتيم، وإن أقرضت فضة لشعبي الفقير الذي عندك، فلا تكن له

---

(15) سيد محمد فهمي «مدخل للرعاية الاجتماعية من المنظور الإسلامي المكتب الجامعي الحديث ـ الإسكندرية 1998.

(16) سيد أبو بكر حسانين ـ مقدمة في الخدمة الاجتماعية.

(17) سورة البقرة، الآية: 83.

كالمرابي، ولا تضعوا عليه رباً، وإن ارتهنت ثوب صاحبك فإلى غروب الشمس ترده له[18]، (لا تظلموا الأرملة ولا اليتيم ولا الغريب ولا الفقير)[19].

2 ـ رعاية الفقراء والمحتاجين:

وكذلك أَوْلَتْ اليهودية رعاية الفقراء والمحتاجين اهتماماً خاصاً في كثير من وصاياها، وتعاليمها التي تحض على رعايتهم والإحسان إليهم، وواجبات الأغنياء نحوهم وكان لهذه التعاليم من القوة والأثر ما دفع اليهود في ذلك الوقت إلى احترامها وتنفيذها، فقد جاء على لسان موسى: «إذا حصدت في حقلك ونسيت حزمة فلا ترجع لتأخذها، للقريب واليتيم والأرملة تكون، وعندما تحصد الأرض لا تكمل زوايا حصدك في الحصاد، ولفائض حصيدك لا تلتقط، ونثار كرمك لا تلتقط، للمسكين والقريب تتركه. . .

وجاء أيضاً «من يرحم الفقير يقرض الرب، وعن معروفه يجازيه» «افتح يدك لأخيك المسكين والفقير في أرضك» «اقضوا للذليل ولليتيم، انصفوا المسكين والبائس، نجوا المسكين والفقير»، ولعل أسلوب دفع العشور والمستفيدين من هذا النظام الذي ورد في التوراة لدليل كبير على العناية التي أولتها الشريعة الموسوية للرعاية الاجتماعية، وهي ـ كما ورد في كتاب خروج الإصحاح ـ نظام ظهر لدى اليهودية إثْر استيلائها على أرض كنعان وقد نظمت على ثلاث درجات:

ـ العشر الأول:

ويقوم على محصول السنة الأولى ويخص «الأوابين» جامعي العشور.

ـ العشر الثاني:

ويقوم على غلة الأرض في العام الثاني، ويوزع بمعرفة الأوابين على خدام خيمة الاجتماع وتحول نسبة منه للفقراء.

---

(18) محمد عبد الفتاح «الرعاية الاجتماعية أسس نظرية» من سلسلة دراسات وقضايا الخدمة الاجتماعية الكتاب رقم (15) المكتب العالمي للكومبيوتر والتوزيع1996 ص41.

(19) سيد أبو بكر حسانين ـ مرجع سابق ـ ص46.

ـ العشر الثالث:

ويجبى عن الأرض والحيوانات والثمار، ويقدم للفقراء والمحتاجين والأيتام والأرامل، حسب احتياج كل منهم، كما نصت الشريعة الموسوية على أن تزرع الأرض ست سنوات وفي العام السابع يكون المحصول مشتركاً بين جميع مالكي الأرض، ومن لا يمتلك فيقسم إنتاجها على الأسر بحسب عدد أفرادها[20].

3 ـ الرعاية التعليمية في الديانة اليهودية:

حثت الديانة اليهودية على التعليم وقامت بإنشاء المدارس ووضعت الأسس والضوابط اللازمة لذلك، فلا يقبل الأطفال دون سن السادسة في التعليم، وكان المعلم ذا مكانة رفيعة، ويطلق عليه «حارس المدينة»؛ لاهتمامه بتربية النشء وتثقيفه. ومن بعض التعاليم في هذا المجال «بالحكمة تبني البيت، والفهم يثبت وبالمعرفة تمتلئ المخادع من كل ثروة»، «حافظ التعليم هو في طريق الحياة، ورافض التأديب ضال»، «تحصيل الحكمة خير اللآلئ».

4 ـ الرعاية الاجتماعية العمالية:

عملت الشريعة الموسوية على تنظيم العمل بين رب العمل والأجير لتضمن لكل منهما حقه، جاء في أحد النصوص.

«لا تبيِّتْ أجر أجير عندك إلى الغد، ولا تظلم مسكيناً وفقيراً من إخوانك أو من الغرباء الذين في أرضك، في يومه تعطيه أجرته ولا تغرب عليها الشمس»[21] ومن مظاهر الرعاية الاجتماعية الأخرى في اليهودية ديمقراطية موسى وعدم انفراده عليه السلام بالحكم «الرعاية الاجتماعية السياسية» فكون مجلساً للحكم يضم 70 شيخاً ممن كانوا يخافون الله ويتميزون بالأمانة والتجربة

---

(20) محمد عبد الفتاح محمد ـ مرجع سابق ـ ص42.

(21) محمد عبد الفتاح محمد ـ مرجع سابق ـ ص43.

في الحياة، ويختص هذا المجلس بشرح الشريعة ورسم السياسة العامة لبني إسرائيل، وتعيين القضاة ووضع التشريعات، كما اهتمت اليهودية بتنظيم العدالة الاجتماعية، واعتبرت ذلك جزءاً من عمل مقدس هو الاستمرار في عملية الخلق، وتكملتها على الأرض، بوحي من الله ومن ثمَّ فإن أي عمل إنساني إيجابي ما هو إلا إسهام في تكملة عملية الخلق[22].

وخلاصة القول، نرى أن الشريعة اليهودية «الموسوية» قد أولت اهتماماً وعناية كبيرة بالرعاية الاجتماعية، ولقد كانت وصايا موسى العشر، تحث بني إسرائيل على التعاطف والتراحم وتدعيم الحق والعدل، ونشر السلام في ربوع الأرض، وتحقيق العدالة في كل مجالات الحياة، والحض على إنشاء مملكة الله على الأرض التي من الممكن اعتبارها دعوة للمدينة الفاضلة[23].

ولكن نلاحظ أن «أصحاب اليهودية» قد انحرفوا ـ فيما بعد ـ عن هذه التعاليم السمحة، وحرفوا في الشريعة من أجل مصالح دنيوية، وصاروا حاملي لواء الأنانية والفساد والربا والظلم الاجتماعي.

ومن أهم الانحرافات التي نلاحظها في اتجاهات أصحاب الديانة اليهودية هذه الأيام، الابتعاد عن كل ما هو خيّر وأخلاقي إنساني، بل على العكس من ذلك أصبحوا يدعون إلى نبذ الآخرين واحتقارهم وقتلهم «قتل الغير»، وإشعال نار الحروب المدمرة بين بني البشر، حيث نجد أن الحربين العالميتين في القرن العشرين كانتا بسبب من الفتن والدسائس التي يعمل لها قادة الصهيونية في العالم.

يقول الشيخ محمد محمود ندا، في مقال له بعنوان (اليهود جناة على الأخلاق والمجتمع) نقلاً عن الشيخ محمد أبو زهرة «إن شئت أن تسمي جماعة من الجماعات بأنها يهودية أو دولة تصفها بذلك الوصف، أو واحداً من الناس

(22) محمد عبد الفتاح محمد ـ مرجع سابق ـ ص44.

(23) سيد أبو بكر حسانين ـ المرجع السابق ـ 46.

تصفه بها فالفعل، وليس مؤدى ذلك أن يكون من أصل يهودي ينتمي إلى إسرائيل النبي، الذي شوهوا في الأجيال اسمه» «وقد يوصف جيل بأنه يهودي إذا غلبت عليه الأخلاق اليهودية ومساوئها، واليهود أقدر الناس على أن ينشروا أخلاقهم ويشيعوا فسادهم، فيعم الشر ويظهر الفساد في البر والبحر»[24].

يقول الله تعالى في كتابة الكريم مبيناً لنا ما حصل للمجتمع اليهودي من انحرافات عن تعاليم شريعته: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَاةَ وَالْإِنجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِم مِّن رَّبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم مِّنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ﴾[25]، ويقول الله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾[26].

ومن مظاهر انحرافات اليهود عن تعاليم ديانتهم أنهم حرموا الربا بينهم بشدة، وجعلوه تجارتهم الحلال الرابحة بالنسبة لغيرهم، مع استحلالهم خيانتهم، وذلك بأنهم قالوا ليس علينا في الأميين سبيل. كذلك استرقاق من سواهم من عباد الله وتحريم أن يستعبد الإسرائيلي إسرائيلياً غيره[27]. فهم، بحق، قد زوروا الدين وحاولوا تزوير التاريخ وسرقة تراث الشعوب، وقد تمكن الباحثون في تاريخ الحضارات والآثار من إطلاع شعوب العالم بأن اليهود أمة معتدية لا ماضي لهم سوى القتل والإباحية، والتعلق بالمادية في صورتها الكالحة، والظهور بمظهر الاستعلاء، والادعاء بأنهم شعب الله المختار.

ثانياً: الرعاية الاجتماعية في الديانة المسيحية:

جاءت الديانة المسيحية مكملة للديانة اليهودية، وتحث أفرادها على الإحسان والتصدق ورعاية المحتاجين، وتنظيم العلاقات فيما بينهم، فقد جاء

---

(24) الشيخ محمد محمود ندا «مجلة الهدى الإسلامي» العدد الثالث السنة الثانية عشرة 1969ف.

(25) سورة المائدة، الآية: 66.

(26) سورة الإسراء، الآية: 4.

(27) محمد يوسف موسى «الإسلام وحاجة الإنسانية إليه» مكتبة النجاح ـ الكويت ط ـ 4 ـ 1980 ص36.

في إنجيل متَّى عن المسيح عليه السلام «لا تظنوا أني جئت أنقض الناموس أو الأنبياء، ما جئت لأنقض بل لأكمل»[28].

فالمسيح عيسى ابن مريم، عليه السلام، ما جاء إلا ليحدث ثورة اجتماعية على المجتمع الفاسد والظالم والمستغل، ليقلل من تكالب الناس على المال، حتى لا يسحق الإنسان أخاه الإنسان في سبيل صعود السلم الاجتماعي، والحصول على المكاسب المادية والمآرب الشخصية، دون الالتفات لمصلحة المجتمع ككل.

والمتأمل للكثير من آيات الإنجيل تتضح له معالم الرعاية الاجتماعية في المسيحية، التي تتمثل في كثير من الأحكام، ويعبر عنها صراحة في مظاهر مختلفة «ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان، طوبى للجياع، بالصدقة يقبل الصوم ومعها تقبل الصلاة، مَنْ سألك أعطه، ومن أراد أن يقترض منك فلا ترده، إن مرور جمل من ثقب الخياط أيسر من أن يدخل غني إلى ملكوت الله، طوبى للرحماء لأنهم يرحمون»[29].

فالديانة المسيحية في أيام المسيح، عليه السلام، اهتمت بتطهير البشرية من كل الرذائل ومحاربة المادية البشعة التي انتشرت مع انتشار اليهود المارقين، وما أدت إليه من تفاوت طبقي، وعودة إلى مظاهر التخلف والانحراف التي كانت تسود دائماً قبل نزول الأديان السماوية.

وجاهد المسيح عليه السلام والحواريون من حوله لكي تعود للبشرية قيمها الروحية، وتعود للتعاليم والمبادئ السمحة تأثيراتها على الناس.

مظاهر الرعاية الاجتماعية في الديانة المسيحية

أَوْلَتْ الديانة المسيحية اهتماماً كبيراً بالمحتاجين والفقراء والأيتام

---

(28) محمد عبد الفتاح ـ مرجع سابق ـ ص45.

(29) سيد محمد فهمي «الرعاية الاجتماعية من المنظور الإسلامي» المكتب الجامعي الحديث الإسكندرية 1998 ص38.

والمساكين، وغيرهم ممن يستحقون الرعاية والاهتمام، ورغَّبت الناس في فعل الخير وتقديم العون لمن يحتاجون، **ومن أهم هذه المظاهر**:

أولاً ـ رعاية الفقراء والمساكين:

بما أن المسيحية جاءت مكملة للديانة اليهودية، فقد عملت بنظام العشور الذي كان سائداً في السابق، وغيرت من وجهة النظر لتلَقِّي الصدقات فأصبح للفقير حق مشروع فيها، ولذا يجب أن تقدم له المساعدة، كإنسان، فتطورت المساعدة من كونها وصية إلى ركن من أركان العبادة المسيحية، ومن أمثلة ذلك «بيعوا أموالكم وأعطوا صدقة» «طوبى للرحماء لأنهم يرحمون»[30].

وكانت الصدقة تشمل المال والعقار والطعام والثياب، وهي واجبة على الجميع، وثوابها على حسب روح معطيها لا بحسب الكثرة أو القلة.

والصدقة نوعان:

أ ـ الصدقة الفردية وتُعطى للعائلات التي فقدت عائلها.

ب ـ الصدقة الجهورية وتشمل العشور، النذور، البكور، الوقف الخيري.

ثانياً ـ رعاية الأسرة:

نصت تعاليم الديانة المسيحية على رعاية الأسرة وحمايتها وخلق مناخ أسري جيد بين أفرادها، فالزواج يُعد من أقدس مبادئ المسيحية وأهمها **«أيها البنون أطيعوا والديكم في كل شيء، لأن هذا مرضٍ للرب، العين المستهزئة بالأب والمستخفة بالأم تفقؤها غربان الوادي وتأكلها أفراخ النسر». «أيها الأولاد أطيعوا والديكم ليكن لكل رجل امرأته ولكل امرأة زوجها». «يترك الرجل أباه وأمه ويلتصق بامرأته ويكونان جسداً واحداً»**.

ثالثاً ـ رعاية الأيتام والأرامل:

اهتمت المسيحية برعاية الأيتام والأرامل، واعترفت بنظم اجتماعية كالتبني

---

(30) سيد أبو بكر حسانين «المرجع السابق» ص48.

وإنشاء الملاجئ التي كانت تسمى «بيوت المحبة»[31]، وكذلك رعاية الغرباء. جاء في رسالة بولس إلى العبرانيين «الديانة الظاهرة هي افتقار الأيتام والأرامل في حنيتهم، وحفظ الإنسان نفسه بلا دنس»[32] وهناك العديد من التعاليم التي تبرز اهتمام الديانة المسيحية بالأيتام والأرامل ومنها «أيها الأساقفة عندما تجمعوا الغلاّت قدموها للمحتاجين وفرقوها على الإخوة الأيتام والأرامل»، «أيها الأساقفة اهتموا بطعام الأيتام ولا تدعوهم يحتاجون شيئاً أوقفوا لهم ما لآبائهم وللأرامل ما لأزواجهم، وليكن اهتمامكم باليتامي أكثر»[33].

رابعاً: الخدمات التعليمية:

قامت الديانة المسيحية بإنشاء الكتاتيب التي تعلم الأطفال مبادئ وتعاليم المسيحية، وذلك منذ بلوغهم سن الرابعة، فيتعلمون المبادئ الدينية والمدنية وأُسست جامعة الإسكندرية اللاهوتية في القرن الرابع الميلادي. وفي رسالة أرسلها بولس لتلميذه ينموتوس يقول له فيها: «علم وعظ لا يستهين أحد بحداثتك».

خامساً ـ رعاية المرضى وذوي العاهات:

كانت الكنيسة تقدم الرعاية اللازمة للمرضى وتقوم بزيارتهم، كما قامت بإنشاء المستوصفات والمستشفيات، وقدمت من خلالهم الرعاية اللازمة لمستحقيها كما اختص بعض رجالها في الطب، كما قدمت الكنيسة خدمة جليلة لذوي العاهات، فأوجدت بعض الأعمال التي تناسبهم في الأديرة: مثل تحفيظ الأناشيد الدينية لفاقدي البصر، وقبولهم للعمل بداخل الكنيسة.

والملاحظ أن كلّ ما تم ذكره من مظاهر الرعاية الاجتماعية في الديانة المسيحية كانت تقدم من خلال الأديرة، فهي التي توفر المأوى والمأكل

---

(31) سيد أبو بكر حسانين ـ المرجع السابق ـ ص38.

(32) محمد عبد الفتاح محمد ـ المرجع السابق ـ ص47.

(33) محمد عبد الفتاح محمد ـ المرجع السابق ـ ص48.

والملبس للفقراء والمحتاجين والأيتام والأرامل، وتقدم العلاج للمرضى، وكذلك ما يقوم به الرهبان والجماعات الدينية من تقديم المساعدات الدينية والأدوية والملاجئ للمحتاجين.

وفي نهاية الحديث عن المسيحية نشير إلى أن هذه الديانة ـ كسابقتها ـ قد انحرف بها معتنقوها من المسيحيين عن جادة الصواب، وحرّفوها عن أصولها التي جاءت من عند الله، وساد المجتمعات المسيحية حب المال وجمعه بأي وسيلة كانت، وظهر الفساد الاجتماعي والتفاوت الطبقي الفاحش، ولم يُقَمْ العدل الإلٰهي بين أبنائها وانتشرت الفواحش فيهم.

يقول الله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِم مِّن رَّبِّهِمْ لَأَكَلُوا۟ مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم ۚ مِّنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ ۖ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ سَآءَ مَا يَعْمَلُونَ﴾[34]، ويقول تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَـٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ فَنَبَذُوهُ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ وَٱشْتَرَوْا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ﴾[35].

الرعاية الاجتماعية في الإسلام

تقوم العلاقات الاجتماعية في المجتمع الإسلامي على أسس ثابتة وقوية ودائمة، فبالإضافة إلى روابط الدم والقرابة والمصلحة المادية المشتركة، نجد رابطة الإيمان بالله الواحد الأحد والعمل الصالح، وأن يسلم الناس وجوههم لله الواحد الأحد في ظل المساواة والعدالة الاجتماعية، وتكون بذلك أمة الإسلام خير أُمة أُخرجت للناس يقول تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾[36]، ويقول تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ وَعَمِلَ صَـٰلِحًا وَقَالَ إِنَّنِى مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾[37].

---

(34) سورة المائدة، الآية: 66.

(35) سورة آل عمران، الآية: 187.

(36) سورة آل عمران، الآية: 110.

(37) سورة فصلت، الآية: 33.

ويقول تعالى ليبين لنا أن الصلة الروحية أقوى من صلة الدم: ﴿وَنَادَىٰ نُوحٌ رَّبَّهُۥ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ٱبْنِى مِنْ أَهْلِى وَإِنَّ وَعْدَكَ ٱلْحَقُّ وَأَنتَ أَحْكَمُ ٱلْحَٰكِمِينَ ﴿٤٥﴾ قَالَ يَٰنُوحُ إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ ۖ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَٰلِحٍ ۖ فَلَا تَسْـَٔلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۖ إِنِّىٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾[38] وهكذا يكون المتعصب لصلة القرابة من الجاهلين، على أن الإسلام، وكما جاء في الآيات القرآنية العديدة الأخرى، يحث على تقوية صلة الرحم والحفاظ عليها، شريطة ألاَّ تخل بالعقيدة أو تضرَّ بها يقول تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَٰنُ لِٱبْنِهِۦ وَهُوَ يَعِظُهُۥ يَٰبُنَىَّ لَا تُشْرِكْ بِٱللَّهِ ۖ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴿١٣﴾ وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ أَنِ ٱشْكُرْ لِى وَلِوَٰلِدَيْكَ إِلَىَّ ٱلْمَصِيرُ ﴿١٤﴾ وَإِن جَٰهَدَاكَ عَلَىٰٓ أَن تُشْرِكَ بِى مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا ۖ وَصَاحِبْهُمَا فِى ٱلدُّنْيَا مَعْرُوفًا ۖ وَٱتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَىَّ ۚ ثُمَّ إِلَىَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[39].

والرسالة الإلٰهية منذ أن عرفت على عهد أقدم الرسل نوح، عليه السلام، إلى عهد رسول الله محمد ﷺ تُعنى بالروابط الإنسانية وتوجه الإنسان نحو إدراكها والعمل على تقويتها، فالدعوة الإسلامية هي دعوة إلى إقامة مجتمع إنساني ينبذ صفات الجاهلية المادية، ويتحلى بالصفات الإنسانية، وتدعو إلى مجتمع يعطي أفراده من فائض إنسانيتهم إلى أصحاب الحاجة، بدلاً من مجتمع يستغل أفراده حاجة بعضهم بعضاً، يقول الله تعالى: ﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ﴿٨﴾ إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَآءً وَلَا شُكُورًا﴾[40]،

وإن أهم ما جاء به الإسلام في مجال الرعاية الاجتماعية مبدأ التكافل الاجتماعي، الذي كان نبينا محمد، عليه الصلاة والسلام، أول من طبقه حينما آخى بين المهاجرين المعدمين والأنصار أهل يثرب وسكانها، وذلك بأن أشرك المهاجرين مع الأنصار في ثرواتهم[41].

---

(38) سورة هود، الآيتان: 45 و46.

(39) سورة لقمان، الآيات: 13 ـ 15.

(40) سورة الإنسان، الآيتان: 8 و9.

(41) سيد أبو بكر حسانين ـ المرجع السابق ـ ص51.

التكافل الاجتماعي في الإسلام
والمفاهيم الحديثة للرعاية الاجتماعية

يشمل التكافل الاجتماعي في معناه ومدلوله معاني ومدلولات العديد من المصطلحات الحديثة، التي تتضمنها الرعاية الاجتماعية: كالضمان الاجتماعي، والتأمين الاجتماعي، والتنشئة الاجتماعية، والتنمية الاجتماعية، والنمو الاجتماعي، والرفاهية الاجتماعية.

وسنمر على معاني هذه المصطلحات، ولو بشكل سريع، وذلك، فقط، لتوضيح أن معانيها يمكن إدراجها تحت مفهوم **التكافل الاجتماعي**:

أ ـ مفهوم الضمان الاجتماعي:

ويقصد به «جميع النظم التي تقدم بمقتضاها خدمات أو مساعدات أو مزايا للمحتاجين إليها أو المستحقين لها، في الحالات الموجبة لتقديمها، سواء أكان تقديم هذه الخدمات أو المساعدات أو المزايا عن طريق التأمين الاجتماعي أو تنظيم المساعدات الاجتماعية أم عن طريق آخر»[42].

والملاحظ أن الضمان الاجتماعي بهذا المفهوم، وإن لم يوجد في النصوص والتشريعات الإسلامية بالاسم، فإنه موجود بمحتواه ومدلوله؛ لأن أهدافه ومقاصده وفلسفته تتماشى مع روح ومبادئ الشريعة الإسلامية المتمثلة في العدل والمساواة والإخاء والتعاون والتآزر والتراحم والتوادد والتعاطف والتناصح والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. أي إن التكافل الاجتماعي يزيد في مضمونه على مضمون الضمان الاجتماعي بالكثير[43].

ب ـ مفهوم التأمين الاجتماعي:

ويعني «تقديم مزايا للمُؤَمَّن عليهم من حالات يحددها نظام التأمين، نظير

(42)(43) عمر التومي الشيباني ـ المرجع السابق ـ ص270 ـ 271.

اشتراكات أو أقساط تدفع مقدماً أو بصفة دورية»[44] وهو لا يصل إلى مفهوم التكافل الاجتماعي، لأنه يضيِّق المساعدات في إطار ما يدفع من اشتراكات فقط.

ج ـ مفهوم التنشئة الاجتماعية:

ويعني «كافة الجهود التي تبذل من أجل إكساب الفرد معتقدات وقيم وعادات وتقاليد مجتمعه، وتعليمه الأدوار الاجتماعية المتوقعة منه اجتماعياً، التي تتلاءم مع جنسه وسنه ووضع أسرته الاجتماعي والثقافي وطبعه بطابع مجتمعه، وطابع الثقافة القائمة فيه لتيسير الحياة عليه في مجتمعه وتيسير تفاعله مع بقية أفراد المجتمع[45].

ونجد أن التنشئة الاجتماعية جزء من نظام التكافل الاجتماعي في الإسلام، وذلك بتنظيم علاقة الكبار بالصغار وإلزام الكبار بتوفير التنشئة السليمة للصغار روحياً وتعليمياً وجسمياً، وأن يكونوا قدوة صالحة لهم في فعل الخيرات واجتناب ما يؤدي إلى معصية الخالق ويضر بالإنسانية.

د ـ مفهوم التنمية الاجتماعية:

وتعني (عمليات تغيير اجتماعي تلحق بالبناء الاجتماعي ووظائفه وتسعى لإقامة بناء اجتماعي جديد، يُمكن عن طريقه إشباع الحاجات الاجتماعية للأفراد)[46]. أي إنه يعني تغيير الأوضاع لتواكب روح العصر وإقامة البناء الاجتماعي الملائم للأوضاع المتجددة الذي يشبع حاجات المجتمع، يقول تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡۗ﴾[47].

هـ ـ مفهوم النمو الاجتماعي:

يعني في مرحلة الطفولة الأولى (اكتساب الطفل للسلوك الاجتماعي الذي

---

(44) (45) عمر التومي الشيباني ـ المرجع السابق ـ ص268.
(46) عمر التومي الشيباني ـ مرجع سابق ـ ص269.
(47) سورة الرعد، الآية: 11.

يساعده على التفاعل مع أفراد ثقافته، ويعتبر هذا السلوك حصيلة لعملية التنشئة الاجتماعية كما يتوقف على النضج)[48] وغنيّ عن البيان أن التربية الإسلامية والتكافل الاجتماعي في الإسلام يحرصان على توفير النمو السليم للطفل في كل مراحل نموه بما يتناسب مع كل مرحلة.

و ـ وأخيراً نجد مفهوم الرفاهية الاجتماعية:

الذي يستهدف الوصول لأقصى ما يمكن من وسائل الراحة والسعادة للجميع، فإن التكافل الاجتماعي يشتمل على هذا المعنى متى توافرت الوسائل والإمكانيات والظروف التي يتطلبها، وأن تكون هذه الرفاهية بالجميع وللجميع يشترك الجميع في تحقيقها أو الاقتراب منها، على الأقل ،كما يشتركون في جني ثمارها، وهذا ينقلنا للحديث عن قضية المسؤولية التكافلية أو (من هو المسؤول عن تحقيق التكافل الاجتماعي).

نجد أن المسؤولية التكافلية موزعة بين أفراد المجتمع وجماعاته من ناحية والدولة من ناحية أخرى، وقيام كل جهة بدورها سيؤدي لتكامل الجهود، وسنتناول ذلك بشيء من التفصيل:

1 ـ مسؤولية الفرد التكافلية:

يُلزِم الإسلامُ كل مسلم بالقيام بمسؤولية في الرعاية أولاً تجاه نفسه، وثانياً تجاه الآخرين وخاصة من تجب عليه رعايتهم، بالإضافة إلى مسؤولية الفرد التكافلية في حفظ المجتمع الإسلامي وتنميته بأكمله.

أ ـ فالفرد مسؤول عن ذاته وكفالة الكرامة لها وصونها من ذُل السؤال بالعمل الجاد والإخلاص فيه، وألا يقتصر المسلم على العبادة فقط. يقول تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾[49]. ويقول الرسول صلوات الله عليه حاثاً على العمل «**ما أكل أحد طعاماً قط**

(48) سعد جلال ـ من علم النفس ـ القاهرة ـ دار المعارف بمصر 1971 ص128.
(49) سورة الجمعة، الآية: 10.

خيراً من أن يأكل من عمل يده، وإن نبي الله داود كان يأكل من عمل يده» رواه البخاري. والمسلم مع ذاته يحفظها من الزلل والضلال والجنوح، فيجنبها الابتعاد عن طريق الحق والسواء الاجتماعي. وهو يفعل كل ذلك من خلال العمل لكسب الرزق أو من خلال العبادات سواء كانت عبادة يومية كالصلاة يقول تعالى: ﴿وَٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ﴾[50]. ويقول أيضاً: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ ۗ وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾[51] أو بالعبادة السنوية كالصوم مثلاً.

ب ـ ويتكافل الفرد بينه وبين من استرعاه الله من أفراد أسرته فيلتزم بالإنفاق على أولاده وأبويه، ويحسن لذوي قرباه ويرعاهم قال تعالى: ﴿وَٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا ۖ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَـٰنًا وَبِذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾[52]. ويقول النبي عليه الصلاة والسلام في ذلك «**الزموا أولادكم وأحسنوا أدبهم**» رواه ابن ماجه، ويقول أيضاً: «**بر أمك وأباك وأختك وأخاك ثم أدناك فأدناك**» رواه الترمذي.

ج ـ كما يتكافل الفرد مع أفراد مجتمعه الآخرين الذين يشكلون المجتمع الإسلامي، فيسابقهم لفعل الخير، ويأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر، فتكون روح المحبة والإخاء هي القاسم المشترك بين المسلم وأفراد مجتمعه.

يقول تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَـٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[53].

وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾[54]، ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا۟

(50) سورة البقرة، الآية: 45.

(51) سورة العنكبوت، الآية: 45.

(52) سورة النساء، الآية: 36.

(53) سورة التوبة، الآية: 71.

(54) سورة الحجرات، الآية: 10.

عَلَى ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡعُدۡوَٰنِۚ﴾(55). ويقول الرسول الكريم ﷺ: **«من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»** رواه مسلم. وقوله: **«المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً»** ويقول: **«لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه»** رواه الشيخان. ويقول: **«كلكم راع وكل راع مسؤول عن رعيته»** متفق عليه، ويقول في حفاظ الإسلام على كرامة المسلم وتحريم خذلانه وظلمه واحتقاره ودمه وعرضه: **«المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يحقره، التقوى ها هُنا ـ ويشير إلى صدره ثلاث مرات ـ بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم، كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه»** رواه مسلم.

وخلاصة القول في مسؤولية الفرد المسلم التكافلية في كونه مسؤولاً تجاه نفسه وأولاده وأبويه وأسرته وذوي رحمه، ومسؤول تجاه جماعات مجتمعه الإسلامي وأمته الإسلامية.

2 ـ مسؤولية الجماعة والمجتمع التكافلية:

حيث يُلزم الإسلام كل جماعاته بالتعاون للصالح العام ويقومون على إشباع حاجاتهم في تساند وتعاضد وتآزر يقول تعالى: ﴿وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتُ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ﴾(56) ويقول الرسول الكريم: **«مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى»**. وهكذا تُصان حقوق الفرد إذا كان فقيراً مثلاً، فعلى الميسورين إشباع حاجاته إذا لم يشبعها بيت المال والزكاة.

فقد فُرض على الأغنياء من أهل كل بلد كما يقول ابن حزم «أن يقوموا بفقرائهم ويجبرهم السلطان على ذلك، إن لم تقم الزكاة بهم، ولا فيء أموال المسلمين»، «بل إنه قرر تضمين البلد الذي يموت أحد أفراده جوعاً فيؤدي أهله جميعاً ديته متضامنين كأنهم شركاء في موته».

---

(55) سورة المائدة، الآية: 2.

(56) سورة التوبة، الآية: 71.

3 ـ مسؤولية الدولة التكافلية:

يُلزم الإسلام الدولة بإرساء قواعد التكافل الاجتماعي، فتحفظ الأمن للمسلمين وغير المسلمين بها «كأهل الذمة مثلاً» وتحفظ حدودها وتقيم العدل والمساواة، وتتيح فرص التعليم والثقافة للجميع، وتلتزم بتحقيق الرعاية الشاملة لأفراد المجتمع كافةً، يقول الرسول الكريم ﷺ: «**من ولاه الله شيئاً من أمور المسلمين فاحتجب دون حاجتهم وضالتهم وفقرهم احتجب الله دون حاجته وضالته وفقره يوم القيامة**» رواه أبو داود والترمذي. وقال ﷺ: «**من لا معيل له فالسلطان وليّ من لا وليّ له**» رواه أحمد وابن ماجه والترمذي. ونلاحظ من هذه الأحاديث أنها ترسي قواعد التأمين الاجتماعي في الإسلام.

وقال الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، في خطبة له في الولاة: «ألا وإني لم أبعثكم أمراء ولا جبارين، ولكن بعثتكم أئمة الهدى يهتدى بكم، فأدووا على المسلمين حقوقهم، ولا تضربوهم فتذلوهم، ولا تحمدوهم فتفتنوهم، ولا تغلقوا الأبواب دونهم فيأكل قويهم ضعيفهم، ولا تستأثروا عليهم فتظلموهم، ولا تجهلوا عليهم. . .»[57].

وكتب طاهر بن الحسن إلى عبد الله بن طاهر في إحدى مراسلاته إليه فقال: «وتعاهد ذوي البأساء وأيتامهم وأراملهم، واجعل لهم أرزاقاً من بيت المال، وأجرِ للأضراء من بيت المال، وقدم حملة القرآن منهم والحافظين لأكثر من الجراية على غيرهم، وانصب لمرضى المسلمين دوراً تؤويهم، وقوماً يرفقون بهم، وأطباء يعالجون أسقامهم بشهواتهم ما لم يؤدِ ذلك إلى إسراف في بيت المال»[58].

ولو حللنا هذا النص التاريخي لتبين لنا منه بعض الخطوط العريضة للمسار الذي كانت تسير فيه الرعاية الاجتماعية في الدول الإسلامية، حيث الاعتراف بحق الفئات المحتاجة في الرعاية، وأن تتعاهد الدولة بعنايتها وإشباع حاجاتها

---

(57) (58) عمر التومي الشيباني ـ مرجع سابق ـ ص278 ـ 279.

والاهتمام بالتعليم والإسكان والصحة العامة، بل يتعدى ذلك إلى تقديم ما يشتهونه وبدون إسراف؛ أي الوصول إلى درجة الرفاهية الاجتماعية والدرجات المثالية للرعاية الاجتماعية.

أهداف الرعاية الاجتماعية في الإسلام:

تسعى الرعاية في الإسلام لتحقيق أهدافها من خلال ثلاثة مستويات تمثل الحاجات الإنسانية وهذه المستويات هي: مستوى توفير الضروريات، مستوى توفير الحاجيات، مستوى التكميليات.

وتتمثل الضروريات في صيانة الأركان الخمسة للحياة الفردية الاجتماعية السوية وهي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، وهذا المقصد أوليّ وأساسي للشريعة الإسلامية، أما بالنسبة للرعاية على مستوى الحاجيات، فتشتمل على ما لا يتوقف عليه صيانة الأركان الخمسة سالفة الذكر، ولكنها مطلوبة للتوسعة عن المسلمين مثل: التمتع بالطيبات، وحفظ الصحة، والتعليم، وتؤكد على ذلك القاعدة الفقهية التي تقول: «إن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب».

أما التكميليات فتتجاوز حدود الحاجيات وهي تجمّل الحياة:

(أفعالاً وأشياء) وتتجاوز حدود الحاجيات ولا تصعب الحياة بتركها، وإذا تجاوزنا التكميليات فإننا ندخل في مرحلة الإسراف التي ينهى عنها الإسلام، ويُمكن أن، نُجمل الأهداف العامة للرعاية الاجتماعية في **الإسلام في النقاط التالية:**

أ - صيانة كرامة الأفراد المستفيدين من هذه الرعاية، باعتبار الإنسان هو خليفة الله في الأرض، وتنمية إرادة التغيير لديه إلى الأفضل، يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[59]، كما تحث هذه النقطة على تقوية الرابطة الاجتماعية والشعور بالانتماء.

---

(59) سورة الرعد، الآية: 11.

ب ـ تنمية الوازع الديني والخلقي لدى من تُقدَّم لهم الرعاية، وذلك من خلال زيادة الوعي الديني بأحكام الله وأوامره ونواهيه، وإرشاد الناس وتوجيههم؛ ليكون الوازع الذاتي خير ضمان لاستمرارية وديناميكية الرعاية في الإسلام، والتصدي للغزو الثقافي والأفكار الهدامة الملحدة التي ينشرها الأعداء، وتروج لها الصهيونية العالمية ضد الإسلام والعروبة.

ج ـ حماية حقوق من تستهدفهم الرعاية اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً، ومن جميع النواحي التي يحتاجها الفرد وهو ما يسمى الآن بحقوق الإنسان.

د ـ الرفع من مستوى البيئة الإنسانية والاجتماعية للأفراد والجماعات والمجتمعات، صحياً وسكنياً، وتكافؤ الفرص، والتوفيق بين المصالح الفردية والجماعية، واتباع سياسة الوسط والاعتدال قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾[60]. ويقول الرسول الكريم صلوات الله وسلامه عليه: «**إياكم والغلو فإنما أهلك الذين قبلكم الغلو**».

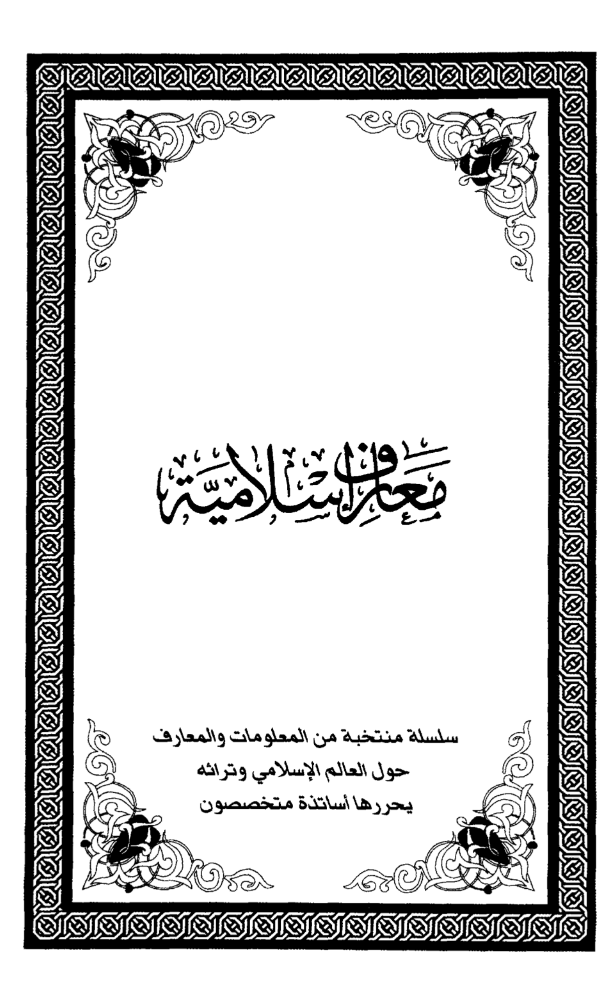
هـ ـ تنمية روح التكافل والتعاون والتآخي والانسجام بين أفراد المجتمع وجماعاته وأجياله كافةً.

و ـ تحقيق التنمية الاجتماعية المتكاملة، وإقامة المجتمع المؤمن بالله الواحد الأحد، المجتمع المتسامح والمحب للخير والسلام والعدل.

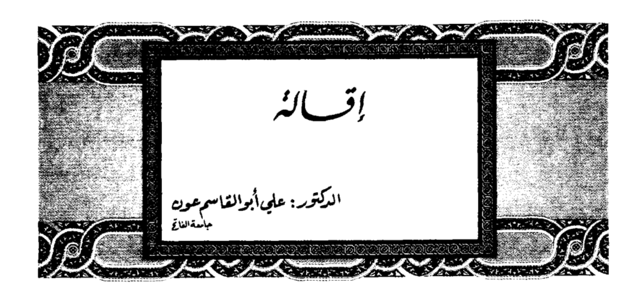
ز ـ حماية المجتمع الإسلامي من التفكك والأمراض الاجتماعية.

---

(60) سورة البقرة، الآية: 143.


معارف إسلامية
سلسلة منتخبة من المعلومات والمعارف
حول العالم الإسلامي وتراثه
يحررها أساتذة متخصصون





أصول هذا اللفظ هي إمّا (ق ـ ي ـ ل) فنقول: قال قيلا ومقيلا وقيلولة أي نام القائلة، أو شرب فيها، وإمّا (ق ـ و ـ ل) فنقول) قال قولاً وقولة ومقالاً ومقالة وشعراً[1].

والإقالة مصدر أقال يُقيل (أجوف يائي) ومعناه القطع والرفع، ومن قال: إنّها أجوف واوي من القول فالهمزة للسلب ومعناه إزالة القول[2].

أمّا الدّلالات المعجمية لـ(أقال) فتظهر فيما يأتي[3]:

1 ـ أقال الله عثرته أي جبرها، وأقال الله عثرته أي صفح عنه وتجاوز، وفي الحديث: «أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم»[4].

2 ـ أقال الله المريض أي كشف عنه.

3 ـ أقاله البيع إقالة أي فسخه.

4 ـ تقايل البيّعان أي تفاسخا صفقتهما.

(1) كتاب الأفعال لابن القوطية ص 64، كتاب الأفعال لابن القطاع 1/ 59.
(2) جامع العلوم 1/ 151.
(3) الصحاح، لسان العرب، المعجم الوسيط (قيل).
(4) لسان العرب (قيل).

5 ـ تقايلا بعدما تبايعا أي تتاركا.

6 ـ أقاله من عمله أي أعفاه منه ورفعه عنه وأزاله.

فالمفهوم اللغوي للإقالة تتجاذبه معاني الرفع والإزالة والفسخ والترك وهي متقاربة.

ولما لهذه المعاني من صلة بالعقود، جُعلت الإقالة مصطلحاً فقهياً بمعنى رفع العقد وإلغاء حكمه وآثاره[5]، فهي في الشرع، إزالة العقد برضى الطرفين[6]، فأقاله وافقه على نقض البيع وأجابه إليه، فيقال: أقاله يُقيله إقالة، وتقايلا إذا فسخا البيع وعاد المبيع إلى مالكه والثمن إلى المشتري[7]، فالإقالة ـ اصطلاحاً ـ مبنية وفق معناها اللغوي على الفسخ والرفع.

وهذا المعنى متحقق على كلا الاعتبارين في الأصل الاشتقاقي، فعلى اعتبار أن الأصل (قول) لأنّ الفسخ لا بدّ فيه من قيل وقال، والهمزة للسلب، ومعناه أزال القول السابق (البيع)، وعلى اعتبار أنّ الأصل (قيل) لأنّ اشتقاقه من القيلولة وهي النوم، والنوم سبب الفسخ والانفساخ، فالقيل فسخ، أي فسخ العقد السابق[8].

وبعد أن أوجزنا القول في المعنى اللغوي للإقالة وأصله الاشتقاقي، واتصال معناه الاصطلاحي بالدلالة اللغوية، نوجز البحث في بعض مسائل هذا المصطلح على النحو الآتي:

أ ـ تعريف الإقالة في اصطلاح الفقهاء:

هي رفع العقد وإلغاء حكمه وآثاره بتراضي الطرفين[9]، فمن اشترى شيئاً

---

(5) معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية 1/ 256.

(6) نفسه.

(7) لسان العرب (قيل)، القاموس الفقهي ص 312.

(8) الكليات 1/ 259.

(9) الموسوعة الفقهية 5/ 324.

ثم ظهر له عدم حاجته إليه، أو باع شيئاً ثم بدا له أنّه محتاج إليه، فلكل منهما أن يطلب الإقالة أي إلغاء العقد وفسخه[10]، فيعود المبيع إلى مالكه والثمن إلى المشتري، أي إنّ البائع يرد ما أخذه من المشتري، والمشتري يردّ ما أخذه من البائع، قال الإمام مالك: «إنّما الإقالة ما لم يزدَدْ فيه البائع ولا المشتري»[11].

ب ـ مشروعيتها:

الإقالة مندوبة إذا ندم أحد الطرفين، لقوله عليه الصلاة والسلام: «من أقال نادماً بيعته أقال الله عثرته يوم القيامة» برواية البيهقي، وفي رواية أبي داود: «من أقال مسلماً أقال الله عثرته»[12].

فقد رغَّبَ الإسلام فيها ودعا إليها، ونبَّه ﷺ على فضلها، وهي من مظاهر يسر الدين وسماحته.

جـ ـ ركنها وصيغتها:

ركنها الإيجاب والقبول الدَّالاّن عليها، فإذا وجد الإيجاب من أحد المتعاقدين والقبول من الآخر بلفظ يدل عليه تم الركن[13]، وهي تنعقد بلفظها أو ما يدل عليها كأن يقول أحد المتعاقدين: أَقَلْتُ، ويقول الآخر: رضيتُ، وقد أجاز أبو حنيفة وأبو يوسف أن يكون أحد اللفظين بالماضي والآخر بالمستقبل، كأن يقول أحد العاقدين: أقِلْني، فيقول الآخر: أقلتُك، فهي تنعقد عندهما بهذين اللفظين كما ينعقد النكاح، وتنعقد بفاسخْتُك، وتركتُ البيع، وتاركتك، ورفعت، وتصبح بالتعاطي ولو من أحد الطرفين كما في المبيع، كأن يقطع البائع القماش قميصاً لمجرد قول المشتري: أقلتك[14].

---

(10) فقه السنة 3/ 170.

(11) الموطأ، كتاب البيوع، باب السلفة في الطعام، ص 400.

(12) سبل السلام 3/ 33، فقه السنة 3/ 170، المعاملات المالية 3/ 135.

(13) الفقه الإسلامي وأدلته 5/ 3780، الموسوعة الفقهية 5/ 325.

(14) نفسه.

د ـ شروطها ومحلها[15]:

للإقالة شروط؛ منها:

1 ـ رضى الطرفين.

2 ـ اتحاد المجلس.

3 ـ أن يكون التصرف قابلاً للفسخ كالبيع والإجارة.

4 ـ بقاء المحل وقت الإقالة.

5 ـ تقابض بدلي الصرف في إقالة الصرف.

6 ـ ألاّ يكون البيع بأكثر من ثمن المثل في بيع الوصيّ، فإن كان لم تصح إقالته.

أما محلها فهو العقود اللازمة في حق الطرفين مما يقبل الفسخ بالخيار كالبيع والشركة والإجارة.

هـ ـ حقيقتها:

للفقهاء ثلاثة اتجاهات في ذلك[16]:

1 ـ هي بيع في حق العاقدين وغيرهما، لأن المبيع عاد إلى البائع على الجهة التي خرج عليها منه، ولأنّها تتم بالتراضي، ويجوز فيها ما يجوز في البيوع، ويحرم فيها ما يحرم في البيوع.

2 ـ هي فسخ ينحلّ به العقد في حق العاقدين وغيرهما، لأنّ المبيع عاد إلى البائع بلفظ لا ينعقد به البيع فكان فسخاً.

3 ـ هي فسخ في حق العاقدين، بيع في حق غيرهما.

والأول قول المالكية والظاهرية وأبي يوسف، والثاني قول الشافعية والحنابلة، والأخير قول الحنفية.

---

(15) نفسه.

(16) المغني 4/ 135 ـ 136، الفقه الإسلامي وأدلته 5/ 3780 ـ 3781.

و ـ ما يبطلها:

من الأمور التي تبطل الإقالة بعد وجودها[17]:

1 ـ هلاك المبيع بعد الإقالة وقبل التسليم.

2 ـ تغير المبيع، بالزيادة المنفصلة متولدة كما لو ولدت الشاة بعد الإقالة، أو بالزيادة المتصلة غير المتولدة كصبغ الثوب، وتبطل عند المالكية بتغير ذات المبيع مهما كان، كتغير الدابة بالسمنة أو الهزال.

ز ـ إقالة الإقالة:

إقالة الإقالة إلغاء لها والعود إلى أصل العقد، وتصح في أحوال معينة[18].

تلك بعض الجوانب المتصلة بالإقالة باعتبارها مصطلحاً فقهياً تكفلت كتب الفقه برصد أحكامها وبيان مسائلها وإيضاح ما يترتب على الاختلاف في حقيقتها.

وقد لاحظنا أنّ من معانيها اللغوية الإعفاء من العمل والإزالة عن المنصب، ولا بدّ أنّ هذا المعنى أوجد لها باباً في القوانين المدنية ومنفذاً في العلوم السياسية.

المصادر والمراجع:

1 ـ **جامع العلوم** (دستور العلماء)، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمدي نكري، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ط 2، 1975ف.

2 ـ **سبل السلام الكحلاني**، دار إحياء التراث العربي، ط4، 960ف.

3 ـ **الصحاح للجوهري**.

4 ـ **الفقه الإسلامي وأدلته**، الدكتور وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق.

5 ـ **فقه السنة**، السيد سابق، دار الفكر، ط 3، 1981ف.

---

(17) الموسوعة الفقهية 5/ 330.

(18) نفسه.

6 ـ **القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً**، سعدي أبو جيب، دار الفكر.

7 ـ **كتاب الأفعال لابن القطاع**، عالم الكتب، بيروت، 1983ف.

8 ـ **كتاب الأفعال لابن القوطية**، تحقيق علي فودة، مكتبة الخانجي. القاهرة، ط 3، 2001ف.

9 ـ **الكليات للكفوي**، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق.

10 ـ **لسان العرب لابن منظور**.

11 ـ **معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية**، د .محمود عبد الرحمن عبد المنعم دار الفضيلة، القاهرة.

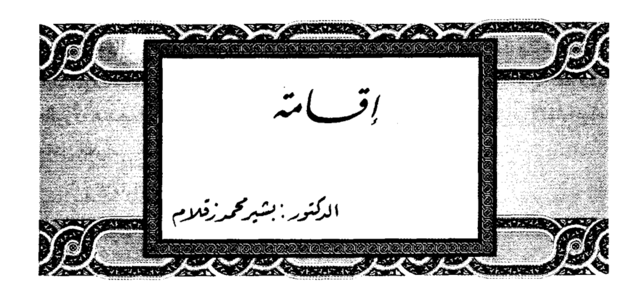
12 ـ **المعجم الوسيط**، مجمع اللغة العربية، القاهرة.

13 ـ **المعاملات المالية**، د. وهبة الزحيلي، كلية الدعوة الإسلامية، 1991ف.

14 ـ **المغني، عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، عالم الكتب**.

15 ـ **الموسوعة الفقهية**، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط 4، 1993ف.

16 ـ **الموطأ**، الإمام مالك بن أنس، تصحيح محمد فؤاد عبد الباقي.



إقامة في اللغة مصدر أقام المزيد بالهمزة، ولها معانٍ عدة، منها الاستقرار، والإظهار والنداء، وإقامة الوعد[1].

تقول أقام بالمكان إقاماً وإقامة ومُقاماً أي: لَبِثَ[2]، وعند الإضافة يجوز ترك الهاء وحذفها، قال سيبويه في باب ما لحقته هاء التأنيث: (وذلك قولك: أقمته إقامة، واستعنته استعانة، وأريته إراءة، وإن شئت لم تعوض، وتركت الحروف على الأصل قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَٰرَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَإِقَامِ ٱلصَّلَوٰةِ وَإِيتَآءِ ٱلزَّكَوٰةِ﴾[3]، وقالوا اخترت اختياراً فلم يلحقوه الهاء؛ لأنهم أتموه وقالوا أريته إراءً مثل أقمته إقاماً؛ لأن من كلام العرب أن يحذفوا ولا يعوضوا)[4].

وهذه الهاء عوض عن عين الفعل لأن أصله إقواماً[5]، نقلت حركة الواو إلى الفاء الساكنة، وقلبت الواو ألفاً لمناسبة الفتح الذي هو حركتها، وإلى جانبها

---

(1) دائرة المعارف الإسلامية 257 وانظر معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية (إقامة) 257.

(2) انظر لسان العرب «قوم» 15 : 400

(3) سورة النور، الآية: 37.

(4) الكتاب 4: 83.

(5) لسان العرب لابن منظور «قوم» 15 : 400.

ألف الأفعال فحذفت إحدى الألفين للتخلص من الساكنين، واختلف في المحذوف، فسيبويه والخليل يقولان المحذوفة الزائدة؛ لقربها من الطرف، فالوزن عندهما «إفعلة» وأما الأخفش فيقول: المحذوفة عين الفعل، لأنها حرف معتل معرض للتغيير ووزنها عنده: «إفالة»[6].

والإقامة عند أهل الشرع تطلق على ما يأتي:

ـ الإعلام بالشروع في الصلاة بألفاظ مخصوصة، وصفة مخصوصة[7]، وهي سنة مؤكدة في الفرائض الوقتية والفائتة، على المنفرد والجماعة للرجال والنساء عند الجمهور غير الحنابلة[8]، ووقتها بعد الأذان، ويستحب أن يفصل بينها وبين الأذان بوقت يتسع للمجيء إلى المسجد والوضوء[9]. ويستحب لمن يسمع الإقامة أن يقول ما يقوله المقيم، ويقول عند قول المقيم «قد قامت الصلاة، قد قامت الصلاة: أقامها الله وأدامها»[10]، وشروط الإقامة: نية الإقامة، ودخول الوقت، وأداؤها باللغة العربية، ورفع الصوت بها؛ لأن الغاية منها إبلاغ الناس بالقيام للصلاة، ويستحب لمن تولى الأذان أن يقيم الصلاة، ولا بأس أن يقيمها غيره، بشرط أن يكون مسلماً، عاقلاً، قادراً على التمييز، ذكراً إن كان المصلون رجالاً. ويستحب للمقيم أن يكون طاهراً، وأن يؤدي الإقامة واقفاً.

وقد اختلفوا في صفة الإقامة على ثلاثة آراء:

قال المالكية الإقامة عشر كلمات تقول: «قد قامت الصلاة مرة واحدة» ودليلهم: ماروى أنس قال: (أمر بلال أن يشفع الأذان، ويوتر الإقامة)[11].

وقال الشافعية والحنابلة: الإقامة فرادى «إحدى عشرة كلمة» إلا لفظ

---

(6) انظر المقتضب للمبرد 1: 104، 105 وتصريف المازني 1: 291.

(7) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع 1: 153 وموسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم 1: 6.

(8) الفقه الإسلامي وأدلته 1: 557.

(9) انظر موسوعة جمع العلوم 138 «إقامة».

(10) أخرجه أبو داود 522 والبيهقي في سننه الكبير 1: 499.

(11) سنن الترمذي، كتاب الصلاة 178، وصحيح البخاري كتاب الأذان 568.

الإقامة «قد قامت الصلاة» فإنها تكرر مرتين، لما روى عبد اللّه بن عمر أنه قال: «إنما كان الأذان على عهد رسول الله ﷺ مرتين مرتين، والإقامة مرة مرة، غير أنه يقول: قد قامت الصلاة قد قامت الصلاة»[12].

أما الحنفية فالإقامة عندهم مثنى مثنى، مع تربيع التكبير مثل الأذان، إلا أنه يزيد فيها بعد الفلاح «قد قامت الصلاة مرتين» فتكون كلماتها عندهم سبع عشرة كلمة: بدليل ما روى ابن أبي شيبة: قال: حدثنا أصحاب محمد ﷺ أن عبد اللّه بن زيد الأنصاري جاء إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله رأيت في المنام كأن رجلاً قام عليه بُردان أخضران، فقام على حائط فأذن مثنى مثنى وأقام مثنى مثنى[13].

ـ الإقامة من السفر: ويقصد بها نية المسافر المكث في مكان ما، خمسة عشر يوماً، ويترتب على هذه الإقامة: عدم الاستمتاع بأي رخصة من رخص السفر كإفطار رمضان، وقصر الصلاة الرباعية، والجمع بين الصلاتين، وترك صلاة الجمعة والجماعة، والعيدين.

ـ إقامة الاستيطان وهي: اتخاذ المرء مكاناً ما ليقيم فيه إقامة دائمة، وأفضل الأماكن للإقامة فيها هو المكان الذي يحقق المرء فيه أكبر طاعة لله، وذلك كالإقامة في بلاد الكفار بقصد الدعوة إلى الله تعالى، أو التجسس على الكفار ونقل أخبارهم إلى المسلمين، وقد تكون الإقامة في الثغور أفضل من الإقامة في الحرم المكي، وذلك إذا كان الهدف تحقيق مصلحة عامة للمسلمين وهي مراقبة العدو وحرس ثغور المسلمين[14].

---

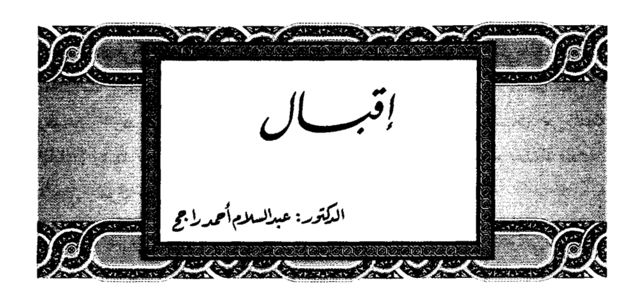
(12) أخرجه أبو داود 510.

(13) انظر الفقه الإسلامي وأدلته 1: 557، 558.

(14) انظر الموسوعة الفقهية الميسرة 262.

المصادر

- **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع** لأبي بكر بن مسعود الكاساني ط الأولى 1327هـ مطبعة المطبوعات العلمية بمصر.
- **دائرة المعارف الإسلامية** ط الأولى، مركز الشارقة للإبداع الفكري 1418، 1998.
- **الفقه الإسلامي وأدلته**، تأليف وهبة الزحيلي ط الثانية 1405هـ ـ 1985م دار الفكر دمشق.
- **القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً** لسعدي أبو جيب، ط: الثانية 1408هـ 1988م دار الفكر دمشق.
- **الكتاب لسيبويه** تحقيق عبد السلام محمد هارون، عالم الكتب بيروت.
- **كشاف اصطلاحات الفنون** لمحمد أعلى بن علي التهانوي، دار صادر بيروت.
- **لسان العرب** نسخة مصورة عن طبعة بولاق مطابع كوستاتسوماس وشركاه.
- **معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية** د. محمود عبد الرحمن عبد المنعم، دار الفضيلة القاهرة.
- **المقتضب للمبرد**، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة عالم الكتب بيروت (د.ت).
- **الموسوعة الفقهية الميسرة** أ. د محمد روّاس قلعة جي، دار النفائس بيروت 1421هـ، 2000م.
- **موسوعة جمع العلوم** لعبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري ط الأولى مكتبة لبنان ناشرون 1997.
- **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم** لمحمد علي التهانوي، ط الأولى مكتبة لبنان ناشرون 1996.



أصل كلمة الإقبال اللغوي يعود إلى مادة (قبل).

وقَبْلُ: نقيض بَعْدُ، والقُبْلُ والقُبُلُ نقيض الدُّبْرُ والدُبرُ.

ويقال انْزِلْ بقُبُل هذا الجبل أي بسفحه. وكان ذلك في قُبُل الشتاء أي في أوله. وقولهم: أَقْبِلُ قُبْلَكَ، أي أقصِد قصدك وأتوجه نحوك.

وأَقْبَلَ: نقيض أدبر، وذكر الجوهري مصدر «أَقْبَلَ» على أنه: المُقَابَلَة والتَقَابُل ولم يشر إلى الإقبال كمصدر قياسي أو سماعي للفعل أقبل، رغم استعماله له في نفس المادة حين قال:

والقَبَلُ في العين: إقبال السواد على الأنف... إلخ[1].

وكذا أورد الفيروزآباي في قاموسه المحيط حين قال: والقَبَل في العين: إقبال إحدى الحدقتين على الأخرى، أو إقبالها على عُرْضَ الأنف... أو إقبال نظرِ كلٍ من العينين على صاحبتها[2].

(1) الصحاح للجوهري بتصرف ـ مادة قبل 5/ ص 1795 وما بعدها. دار القلم دمشق ط 1/ 1981.
(2) القاموس المحيط مادة قبل.

جاء في دائرة معارف القرن العشرين: [قَبَل فلان على الشيء قبلاً] لزمه وأخذ منه و[قبِلَ الشيء يقبَلُه قُبولاً وقَبولاً] أخذه. [وقَبِل الشيء قَبالةً] كفل به وضمن[3] وقد جاءت الأحاديث الشريفة لتؤكد المعنى العام المتبادر من لفظة [إقبال] وأنها في معنى القدوم والإتيان والحلول؛ فقد روت أم سلمة قالت: علمني رسول الله ﷺ أن أقول عند أذان المغرب:

«اللهم إن هذا إقبال ليلك وإدبار نهارك وأصوات دعاتك فاغفر لي»[4].

وهذا البخاري رضي الله عنه يعنون الباب التاسع عشر من كتاب الحيض بقوله: «باب إقبال المحيض وإدباره».

والإمام مسلم أورد في كتاب الجهاد في الحديث الثالث والثمانين منه عن أنس رضي الله عنه (أن رسول الله ﷺ شاور حين بلغه إقبال أبي سفيان قال...).

وأورد الدارمي في المقدمة من سننه عن يزيد بن هارون عن أشعث عن كردوس عن عبد الله قال: «إن للقلوب لنشاطاً وإقبالاً وإن لها تولية وإدباراً فحدثوا الناس ما أقبلوا عليكم»[5].

ومن الأعلام ممن سمي بـ [إقبال]:

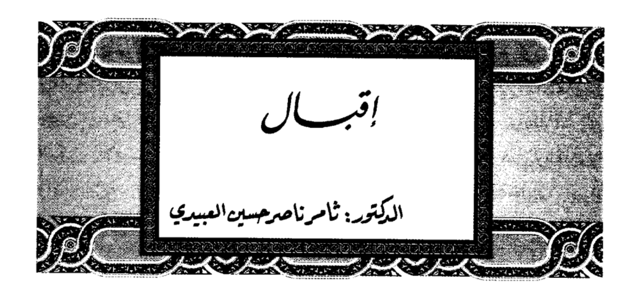
إقبال الدولة علي بن مجاهد بن يوسف العامري توفي 474هـ ـ 1081 إفرنجي صاحب دانية بالأندلس. اشتهر بحبه لأهل العلم وكان حسن السياسة[6].

ومنهم الشاعر والمفكر الباكستاني المعروف محمد إقبال 1877 ـ 1939

---

(3) دائرة معارف القرن العشرين محمد فريد وجدي 7/ 624 وما بعدها، دار المعرفة بيروت.
(4) أبو داود حديث رقم 530 باب الصلاة، والترمذي حديث رقم 3583 باب الدعوات.
(5) سنن الدارمي المقدمة الباب 41: من كره أن يمل الناس.
(6) الأعلام للزركلي 4/ 322.

إفرنجي ولد لأسرة كشميرية الأصل برهمية المحتد. أبوه الشيخ نور محمد، وأمه إمام بيبي. نشأ نشأة متدينة صالحة، ودرس في نشأته على العلاّمة مير حسن. سافر إلى أوروبا سنة 1905 بغرض التحصيل العلمي، وانصرف إلى الفكر والأدب مع ممارسة المحاماة. له عدة مؤلفات بالأردية والفارسية والإنجليزية: منها إعادة بناء الفكر الديني في الإسلام، كتاب الخلود، أسرار الذات. ومن دواوينه الشعرية. جناح جبريل. رسالة الشرق، أشعار سماوية.



«عن الأصمعيّ: الإقبالُ ما استقبلكَ من مُشْرِفٍ، وهو نقيضُ الإدبار[1]، قالت الخنساء:

تَرتَعُ ما غَفَلَتْ حتى إذا ادّكَرَتْ فإنّما هي إقبالٌ وإدبارُ[2]

وقد أقبل إقبالاً وقَبَلاً»[3].

لم ترد لفظة (إقبال) بهذه الصيغة في القرآن الكريم، وإنّما وردت أكثرها بأزمنة الماضي والمضارع والأمر، بالبناءَين: المعلوم والمجهول، كما أنها وردت بصيغ مختلفة[4].

إلاّ أنّها وردت في بعض الأحاديث النبوية الشريفة[5] ـ التي سأذكرها مراعياً فيها الترتيب الزمنيّ لوفاة أصحاب كتب الحديث، والاختصار في الأحاديث الطويلة.

---

(1) انظر: اللسان 12: 14 (قَبَل).
وفي الصحاح 5: 1797 (قَبَل): الاستقبال ضد الاستدبار.
(2) انظر: ديوان الخنساء 29، وفيه: (رتَعَتْ) بدل (غَفَلت).
(3) انظر: اللسان 12: 14 (قَبَل).
(4) انظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم 529 ـ 533 (قبل).
(5) انظر: المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي 5: 251 ـ 252.

1 ـ «. . . عن أنَس: أنّ رسول الله ﷺ شاورَ حين بلغَهُ إقبالُ أبي سفيان، قال: فتكلَّم أبو بكر، فأعرضَ عَنهُ، ثم تكلَّم عُمَر، فأعرض عنه، فقام سعد بن عبادة[6]، فقال: إيّانا تريد[7]؟ يا رسول الله! والذي نفسي بيده لو أمرتنا أن نخيضها[8] البحر، لأخضناها، ولو أمرتنا أنْ نضربَ أكبادها إلى بِرْك[9] الغماد[10]، لفعلنا[11].

قال: فندب رسول الله ﷺ ـ الناسَ، فانطلقوا حتى نزلوا بدراً. . . .»[12].

2 ـ الحديث التالي ذِكْرُه. روي في مسند أحمد بن حنبل ثلاث مرّات: منها روايتان متفقتان في اللفظ، والثالثة اختلفت في بعض الألفاظ عنهما[13].

أ ـ . . . عن أُبَيّ بن كعب، قال: كان رجلٌ بالمدينة لا أعلم رجلاً كان أبعد منه منزلاً، أو قال: داراً ـ من المسجد منه، فقيل له: لو اشتريْتَ حماراً فركبته في الرمضاء والظلمات، فقال: ما يسرّني أنّ داري، أو قال: منزلي ـ إلى جنب المسجد.

فنُميَ الحديث إلى رسول الله ﷺ، فقال: ما أردتَ بقولك: ما يسرّني أنّ

---

(6) في تاريخ الأمم والملوك للطبري 2: 317: سعد بن مُعاذ.

(7) كذا في مسند أحمد 3: 220، وصحيح مسلم 6: 336. أمّا في مسند أحمد 3: 257: إيّانا يريد رسول الله؟.

(8) خضتُ الماء، أخوضُه، خوضاً، وخِياضاً، واختاض اختياضاً، واختاضه، وتخوّضه: مشى فيه، انظر: الصحاح 3: 1075 (خَوَض)، واللسان 5: 178 (خوض). وانظر تاريخ الطبري 2: 317، ومعجم البلدان لياقوت 1: 400، وفيهما: أن نخوض لخضناه.

(9) من معانيها: الصدر، والحجارة الخشنة التي يصعب المسلك عليها، وعِرَة. انظر: الصحاح 42: 1574 (برك) ومعجم البلدان 1: 400.

(10) بِرْك الغِماد: هو موضع وراء مكة بخمس ليالٍ مما يلي البحر. وقيل: غير ذلك. انظر معجم البلدان 1: 399 ـ 400.

(11) (لفعلنا) سقطت من رواية مسند أحمد في 3: 220.

(12) انظر: مسند أحمد بن حنبل 3: 220، 257، وصحيح مسلم (بشرح النووي) 6: 336.

(13) انظر: مسند أحمد بن حنبل 5: 133.

منزلي، أو قال: داري ـ إلى جنب المسجد؟

قال: أردتُ أن يُكتب إقبالي إذا أقبلتُ إلى المسجد، ورجوعي إذا رجعتُ إلى أهلي.

قال: أعطاك الله تعالى ذلك كلّه: أو: أنطاكَ[14] الله ما احتسبتَ أجمع، أو: أنطاك الله تعالى ذلك كلّه ما احتسبتَ أجمع».

ب ـ «. . . عن أُبَيّ بن كعب، قال: كان رجلٌ ما أعلَمُ من الناس من إنسان من أهل المدينة ممّن يصلي القبلة أبعد بيتاً من المسجد منه، قال: فكان يحضر الصلوات كلّهن مع النبي ﷺ، فقلتُ لَهُ: لو اشتريْتَ حماراً تركبه في الرمضاء والظلماء، قال: والله ما أحبّ أن بيتي يلزق بمسجد رسول الله ﷺ، قال: فأخبرتُ رسول الله ﷺ، فسأله عن ذلك، فقال: يا نبيّ الله، لِكَيْما يُكتَب أَثَري ورجوعي إلى أهلي، وإقبالي إليه.

قال: أَنْطاكَ الله ذلك كلّه، أو أعطاك ما احتسبتَ أجمع، أو كما قال».

حـ ـ ألفاظه نفسها في (ب)

3 ـ من حديث طويل روي مرّتين في مسند أحمد بن حنبل[15]:

«. . . عن البراء بن عازب، قال: خرجنا مع النبي ﷺ في جنازة رجل من الأنصار، فانتهينا إلى القبر، ولمّا يلحد، فجلس رسول الله ﷺ، وجلسنا

---

(14) هذه اللغة تسمى: الاستنطاء، وهي جَعْل العَيْن الساكنة نوناً إذا جاورت الطّاء، فيقال في أعطى: أَنْطَىٰ.

وهي لغة: سعد بن بكر، وهُذَيْل، والأزد، وقيس، والأنصار، وغيرهم وقد روتْ أم المؤمنين أم سلمة أنّ النبي ﷺ ـ قد قرأ بها قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ﴾ الكوثر/ 1. وبها قرأ الحسن، وطلحة بن مصرف، وابن محيصن، والزعفرانيّ.

وقرأها العامّةُ: «إنّا أَعْطَيْناك الكوثر» ـ بالعين.

انظر: إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم 223، وتفسير الجامع لأحكام القرآن للقرطبي 20: 198، وتفسير البحر المحيط 8: 517، 519، والاقتراح 201، واللهجات العربية في التراث 1: 385.

(15) انظر: مسند أحمد بن حنبل 4: 287 ـ 288، 295 ـ 296.

حوله، وكأنّ على رؤوسنا الطير، وفي يده عود ينكت[16] في الأرض، فرفع رأسه، فقال: استعيذوا بالله من عذاب القبر مرّتين، أو ثلاثاً، ثم قال: إنّ العبد المؤمن إذا كان في انقطاع من الدنيا، وإقبال من الآخرة نزل إليه ملائكة من السماء بيض الوجوه، كأنّ وجوههم الشمس، معهم كفَنٌ من أكفان الجنّة، وحَنُوط[17] من حَنُوط الجنّة حتى يجلسوا منه مدّ البصر، ثم يجيء ملك الموت عليه السلام حتىٰ يجلس عند رأسه، فيقول: أيتها النفس الطيبة اخرجي إلى مغفرة من الله ورضوان...

وإنَّ العبدَ الكافر إذا كان في انقطاع من الدنيا، وإقبال من الآخرة نزل إليه من السماء ملائكة سود الوجوه معهم المسوح: فيجلسون منه مدّ البصر، ثم يجيء ملك الموت حتى يجلس عند رأسه، فيقول: أيتها النفس الخبيثة اخرجي إلى سخط من الله وغضب...».

4 ـ (باب في فضل الخُطا إلى المسجد).

«... عن أُبَيّ بن كعب قال: كان رجل بالمدينة لا أعلم بالمدينة مَن يصلي إلى القبلة أبعد منزلاً من المسجد منه، وكان يشهد الصلوات مع رسول الله ﷺ، فقيل له: لو ابتعت حماراً تركبه في الرمضاء والظلماء، قال: والله ما يسرّني أنّ منزلي يلزق المسجد.

فأخبر النبي ﷺ بذلك، فسأله عن ذلك، فقال: يا رسول الله كيما يكتب أثري وخُطاياي، ورجوعي إلى أهلي، وإقبالي، وإدباري، أو كما قال.

فقال رسول الله ﷺ: أنطاك الله ذلك كُلَّه، وأعطاك ما احتسبت أجمع، أو كما قال»[18].

5 ـ لم يرو البخاري أيّ حديث متضمّن كلمة (إقبال)، وإنما فيه: «باب إقبال المحيض وإدباره».

---

(16) أي: يؤثّر فيها. انظر: الصحاح 1: 269 (نَكَتَ).

(17) الحَنُوط) الذَّريرة، وقد تحنّط به الرجل. انظر: الصحاح 3: 1120 (حَنَط).

(18) انظر: مسند الدارمي 1: 294.

وقد شرح ابن حجر العسقلاني هذا بقوله: «اتفق العلماء على أنّ إقبال المحيض يعرف بالدفعة من الدّم في وقت إمكان الحيض. . .»[19].

6 ـ «عن أم سلمة قالت: علّمني رسول الله ﷺ أنْ أقول عند أذان المغرب: اللهمّ إنّ هذا إقبالُ ليلِكَ، وإدبار نهارك، وأصوات دعائك، فاْغفر لي»[20].

7 ـ «إنّ للقلوب لنشاطاً وإقبالاً»[21].

وآخر دعوانا أن الحمدُ للّه ربّ العالمين. .

فهرس المصادر

1 ـ **إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم** ـ للحسين بن أحمد (المعروف بابن خالويه) ـ عالم الكتب ـ بيروت.

2 ـ **الاقتراح في علم أصول النحو** ـ لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي ـ تحقيق: أحمد محمد قاسم ـ ط 1 ـ مطبعة السعادة ـ القاهرة 1396هـ ـ 1976م.

3 ـ **تاريخ الأمم والملوك** ـ للطبري ـ تحقيق: عبد أ. علي مهنا ـ ط 1 ـ مؤسسة الأعلمي ـ بيروت 1418هـ ـ 1998م.

4 ـ **تفسير البحر المحيط** لأبي حيّان محمد بن يوسف ـ ط 2 ـ دار الفكر ـ بيروت 1403هـ ـ 1983م.

5 ـ **الجامع لأحكام القرآن ـ لمحمد بن أحمد القرطبي ـ تحقيق: عبد الرزاق المهدي ـ ط 1 ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت 1418هـ ـ 1997م.**

6 ـ **ديوان الخنساء** ـ تحقيق: كرم البستاني ـ ط 2 ـ دار المسيرة ـ بيروت 1982م.

7 ـ **سنن أبي داود سليمان بن الأشعث** ـ تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد ـ المكتبة العصرية بيروت.

(19) انظر: فتح الباري بشرح البخاري 1: 436.

(20) انظر: مسند أبي داود (باب ما يقال عند أذان المغرب) ـ 1: 146.

(21) مسند (أو سنن) الدارمي مقدمة 41. هكذا ذكر في المعجم المفهرس لألفاظ الحديث 5:252. ولكنّني لم أعثر عليه في مسند الدارمي.

8 ـ **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية** ـ لإسماعيل بن حماد الجوهري ـ تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار ـ ط4 ـ دار العلم للملايين ـ بيروت 1407هـ ـ 1987م.

9 ـ **صحيح مسلم** (بشرح النووي) تحقيق: عصام الصبابطي، وحازم محمد، وعماد عامر ـ ط 1 ـ دار الحديث ـ القاهرة 1415هـ ـ 1994م.

10 ـ **فتح الباري بشرح البخاري ـ لابن حجر العسقلاني ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ القاهرة 1378هـ ـ 1959م.**

11 ـ **لسان العرب** ـ لمحمد بن مكرم بن منظور ـ ط 1 ـ دار صادر ـ بيروت 2000م.

12 ـ **اللهجات العربية في التراث** ـ لأحمد علم الدين الجندي ـ الدار العربية للكتاب ـ طرابلس 1983م.

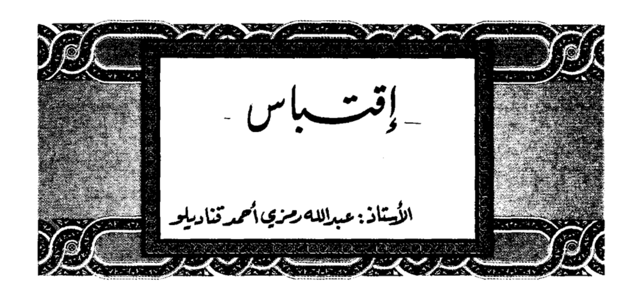
13 ـ **مسند أحمد بن حنبل (وبهامشه: منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال** ـ ط 2 ـ دار الفكر ـ بيروت 1398هـ ـ 1978م.

14 ـ **مسند عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي** ـ بعناية: محمد أحمد دهمان ـ دار إحياء السنة النبوية.

15 ـ **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم** ـ وضعه: محمد فؤاد عبد الباقي ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

16 ـ **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبويّ** ـ نشره: أ.ي. ونْسِنْك، و: ي.ب. مَنْسِنْج ـ أتبع نشره: ي. بروخمان ـ مطبعة بريل ـ ليدن 1965م.

17 ـ **معجم البلدان** ـ لياقوت بن عبد الله الحموي ـ دار صادر ـ بيروت 1397هـ ـ 1977م.



القَبَسُ: النار. والقَبَسُ: الشعلة من النار[1]، واقتصر الجوهري المعنى على أنه: شعلةٌ من نار وكذلك المقباس[2].

وقَبَسَ النار ـ قَبْساً: أوقدها، وطلبها. والنار والكهرباء: أخذها، وأَقْبَسَهُ: أعطاه قَبَساً من نار أو كهرباء[3].

يقال: قَبَسْتُ منه ناراً، أَقْبِسُ قَبْساً فَأَقْبَسَني، أي أعطاني منه قَبَساً[4].

واقْتَبَسَ النارَ: أخذها، و ـ العلمَ استفاده[5]. واقْتَبَسَ فلاناً: طلب منه ناراً، ويقال: جئت لأقتبس من أنوارك[6].

ـ وقال الكِسائي: واقتبست منه علماً وناراً سواء، قال: وقبست أيضاً فيهما[7].

---

(1) لسان العرب: ابن منظور، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، بيروت 1988م، ج11، ص11.

(2) الصحاح، دار العلم للملايين الطبعة الثانية، بيروت 1979م، ج3، ص960.

(3) المعجم الوسيط: مجموعة من المؤلفين، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية، بيروت، ف.ت، ج2، ص710.

(4) الصحاح، الجوهري، ج3، ص960.

(5) القاموس المحيط، الفيروزآبادي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، بيروت 1986م، ص727.

(6) المعجم الوسيط، ص960.

(7) لسان العرب، ابن منظور، ج11، ص11.

- وقال اليزيدي: أَقْبَسْتُ الرجل عِلماً، وقَبَسْتُهُ ناراً، فإن كنت طلبتُها له قلت: أقْبَسْتُهُ[8].

- وفي التنزيل العزيز: ﴿ٱنظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ﴾[9] أي نستضيء من نوركم[10] أو نقتبس من أنواركم كاقتباس نيران الدنيا[11].

- وفي قوله تعالى: ﴿لَّعَلِّيٓ ءَاتِيكُم مِّنْهَا بِقَبَسٍ﴾[12]، ﴿أَوْ ءَاتِيكُم بِشِهَابٍ قَبَسٍ﴾[13] أي آتيكم بالنار أو بشعلة منها[14] أو بجذوة. وهي النار التي تأخذها في طرف النور[15].

- وجاء في معجم الكليات أن الاقتباس في الاصطلاح (هو أن يضم المتكلم إلى كلامه كلمة أو آية من آيات الكتاب العزيز خاصة، بأن لا يقول فيه: (قال الله) ونحوه، فما كان منه في الخطب والمواعظ ومدحة الرسول ـ ﷺ ـ والآل والأصحاب، ولو في النظم فهو مقبول، وما كان في الغزل والرسائل والقصص فهو مباح)[16].

فاقتصر صاحب الكليات الاقتباس وحدده حتى قال: ولا يكون الاقتباس إلا من القرآن والحديث)[17].

ومَيَّزَ بين الاقتباس والتلميح وقال: إن التلميح يكون من القرآن الكريم

---

(8) الصحاح، الجوهري، ج3، ص960.
(9) سورة الحديد، الآية: 13.
(10) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي دار إحياء التراث العربي، بيروت 1985، ج17، ص245.
(11) التفسير الكبير، الفخر الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ف.ت، ج29، ص225.
(12) سورة طه، الآية: 10.
(13) سورة النمل، الآية: 7.
(14) المعجم الوسيط، ج2، ص710.
(15) لسان العرب لابن منظور، ج11، ص11.
(16) الكليات، أبو البقاء الكوفي، مؤسسة الرسالة، بيروت 1993، الطبعة الثانية، ص156.
(17) المرجع السابق، ص156.

والحديث الشريف ومن سائر كلمات الناس من شعر ورسالة وخطبة[18]. لا كالاقتباس الذي لا يكون إلا من القرآن والحديث.

ولكن الاستخدام المعاصر لكلمة (اقتباس) يتجاوز هذا الحد ولعله صار يستخدم على سبيل المجاز، ولذلك عَرّف بعضهم (الاقتباس) بأنه: (إدخال المؤلف كلاماً منسوباً للغَيْر في نصه، ويكون ذلك إما للتحلية أو للاستدلال، على أنه يجب الإشارة إلى مصدر الاقتباس بهامش المتن وإبرازه بوضعه بين علامات تنصيص أو بأية وسيلة أخرى. على أن الذوق الأدبي العام يفضّل ألا يزيد النص المقتبس عن عشرة سطور تقريباً)[19].

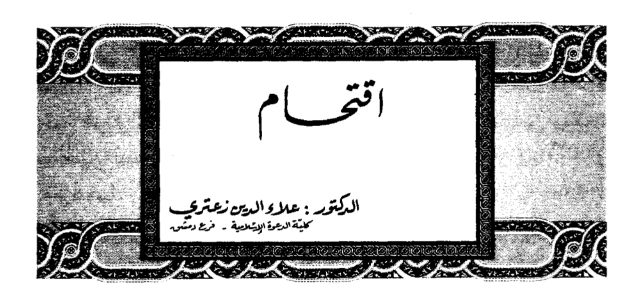
وقد يقصد بالاقتباس: إعادة سبك عمل فني لكي يتفق مع وسيط فني آخر، وذلك كتحويل المسرحية إلى شريط سينمائي، أو القصة إلى مسرحية[20].

---

(18) انظر المرجع السابق، ص156.

(19) معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مجدي وهبة، كامل المهندس، مكتبة لبنان، بيروت 1979، ص34.

(20) انظر المرجع السابق، ص34.



من قَحَم الرجل في الأمر يَقْحُم قُحوماً، واقْتَحَم وانْقَحَم، وهما أفصح[1].

والمعنى: رمى بنفسه في نهر أو وَهْدة (المكان المنخفض من الأرض كأنه حفرة، أو الهُوَّة تكون في الأرض)[2]، أو في أمر من غير دُرْبة، وتقحيم النفس في الشيء: إدخالها فيه من غير رويّة[3].

وأصله من القَحْم: الإقدام والوقوع في الأمور الشاقة[4].

ويقال: اقتَحَم الإنسان الأمر العظيم وتَقَحَّمه[5].

والقُحْمة: الوَرْطة والمَهْلَكَة، ومنها قالوا: اقتَحم الأمْرَ وتَقَحَّمَهُ، إذا ركبَه على غير تثبُّت ورَوِيَّة، وركب ناقَتَه فتقحَّمَتْ به، إذا نَدَّتْ فلم يَقدِرْ على ضَبْطها، وربما طَوَّحَتْ به في أُهْوِيَة[6].

---

(1) يُنْظَر: لسان العرب: مادة (قحم).
(2) يُنْظَر: لسان العرب: مادة (وهد).
(3) يُنْظَر: لسان العرب: مادة (قحم).
(4) يُنْظَر: فتح الباري، ابن حجر العسقلاني، 11/ 318.
(5) يُنْظَر: لسان العرب: مادة (قحم).
(6) يُنْظَر: الفائق، 3/ 162.

وفي الحديث عن أَبي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه أَنَّهُ سَمعَ رَسُولَ الله ﷺ يَقُولُ: «**إِنَّمَا مَثَلِي وَمَثَلُ النَّاسِ كَمَثَلِ رَجُلٍ اسْتَوْقَدَ نَاراً فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ جَعَلَ الْفَرَاشُ وَهَذِهِ الدَّوَابُّ الَّتِي تَقَعُ فِي النَّارِ يَقَعْنَ فِيهَا، فَجَعَلَ يَنْزِعُهُنَّ وَيَغْلِبْنَهُ، فَيَقْتَحِمْنَ فِيهَا، فَأَنَا آخُذُ بِحُجَزِكُمْ[7] عَنِ النَّارِ[8] وَأَنْتُم تَقْتَحِمُونَ فِيهَا**»[9]، أي تقعون فيها.

وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: دخلْتُ عليه ﷺ وعنده غُلَيِّمٌ أَسْوَد يَغْمِزُ ظَهْرَه[10]، فقلتُ: يا رسول الله، ما هذا الغُلَيِّم؟ فقال: «**إِنَّه تَقَحَّمَتْ بي الناقةُ الليلةَ**»[11]، أي ألقتني في ورطة[12] ومنه حديث علي رضي الله عنه: مَنْ سَرَّه أَنْ يَتَقَحَّم جراثيم[13] جَهَنَّمَ فَلْيَقْضِ في الجَدّ[14]. أي أن يرمي بنفسه في معاظم عَذابها[15].

وعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بن مسعود رضي الله عنه قَالَ: لَمَّا أُسْرِيَ بِرَسُولِ الله ﷺ انْتُهِيَ بِهِ إِلَى سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى، وَهِيَ فِي السَّمَاءِ السَّادِسَةِ إِلَيْهَا يَنْتَهِي مَا يُعْرَجُ بِهِ مِنَ الأَرْضِ فَيُقْبَضُ مِنْهَا، وَإِلَيْهَا يَنْتَهِي مَا يُهْبَطُ بِهِ مِنْ فَوْقِهَا فَيُقْبَضُ مِنْهَا، قَالَ الله تعالى: ﴿إِذْ يَغْشَى ٱلسِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ﴾[16]، قَالَ: فَرَاشٌ مِنْ ذَهَبٍ، قَالَ: فَأُعْطِيَ رَسُولُ الله ﷺ ثَلاثاً: أُعْطِيَ الصَّلَوَاتِ الْخَمْسَ، وَأُعْطِيَ خَوَاتِيمَ سُورَةِ الْبَقَرَةِ،

---

(7) معقد الإزار، ومن السراويل موضع التكة. يُنْظَر: فتح الباري، ابن حجر العسقلاني، 11/ 318.

(8) وضع المسبب موضع السبب؛ لأن المراد أنه يمنعهم من الوقوع في المعاصي التي تكون سبباً لولوج النار. يُنْظَر: فتح الباري، ابن حجر العسقلاني، 11/ 318.

(9) صحيح البخاري، رقم الحديث (6002)، ومسلم، رقم الحديث (3245)، والنسائي، (5307)، وأحمد، رقم الحديث (7020).

(10) الغَمْز: العَصْر والكبس باليد. يُنْظَر: النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، 3/ 385.

(11) النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، 4/ 18، والغريب: ابن قتيبة، 1/ 458، والفائق، 3/ 162، ولسان العرب، مادة (قحم).

(12) يُنْظَر: النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، 4/ 18.

(13) الجراثيم، الأصول، يقال: جراثيم العرب، أي أصول قبائلها. يُنْظَر: الفائق، 2/ 376.

(14) النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، 1/ 254، ولسان العرب: مادة (قحم).

(15) يُنْظَر: الفائق، 3/ 162.

(16) سورة النجم، الآية: 16.

وَغُفِرَ لِمَنْ لَمْ يُشْرِكْ بِالله مِنْ أُمَّتِهِ شَيْئاً الْمُقْحِمَاتُ[17]، أي المهلِكات.

قال النووي: هو بضم الميم وإسكان القاف وكسر الحاء، ومعناه: الذنوب العظام الكبائر التي تُهْلِك أصحابها، وتُوْرِدُهم النار، وتُقْحِمُهُم إياها، والتَّقَحُّم: الوقوعُ في المهالك[18]، والمُقْحِمات: الذنوب العظام التي تُقْحِم أصحابها في النار، أي تُلقيهم فيها[19].

وفي الحديث عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله ﷺ: «حُفَّتْ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ، وَحُفَّتْ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ»[20]، فالشهوات موضوعة على جوانب جهنم، فمن اقتحم الشهوة سَقَط في النار؛ لأن الشهوات خطاطيف[21] نار جهنم[22].

وفي حديث أم مَعْبَد في وصف رسول الله ﷺ: «لاَ تَقْتَحِمهُ عَيْنٌ مِنْ قِصَر»، أي لا تَتَجاوَزُه إلى غيره احْتِقاراً له[23].

وللخصومة قُحَم: أي أنها تَقْحَمُ بصاحبها على ما لا يريده، فتورده المهالك، وفي حديث علي رضي الله عنه: أنه وكَّل عبد اللّه بن جعفر بالخصومة، وقال: إن للخصومة قُحَماً[24]، وهي الأمور العظام الشاقة، واحدتها: قُحْمَة[25].

---

(17) صحيح مسلم، رقم الحديث (252)، والترمذي، رقم الحديث (3198)، والنسائي، رقم الحديث (447)، وأحمد، رقم الحديث (3483).

(18) شرح النووي على صحيح مسلم، 3/ 3، وتحفة الأحوذي، 9/ 116 ـ 117.

(19) النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، 4/ 19، ولسان العرب: مادة (قحم).

(20) صحيح مسلم، رقم الحديث (5049)، والترمذي، رقم الحديث (2482)، وأحمد، رقم الحديث (12101).

(21) جمع خُطَّاف: حديدة تُعَلَّق بها البَكْرَة من جانبيها، فيها المحور، وفي حديث الصراط: فيه خطاطيف وكلاليب. لسان العرب، مادة (خطف).

(22) فتح الباري شرح صحيح البخاري، 11/ 320، و453.

(23) النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، 4/ 19.

(24) يُنْظَر: النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، 4/ 19، ولسان العرب: مادة (قحم)، والغريب، ابن سلام، 3/ 451، ومواهب الجليل، محمد المغربي، 5/ 185.

(25) يُنْظَر: لسان العرب: مادة (قحم)، والنهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، 4/ 19.

وقَحَم المنازل: طواها، يعني: أنه يقتحم منزلاً بعد منزلٍ يطويه فلا ينزل فيه[26].

وقُحْمَة الأعراب: أن تصيبهم السَّنة فتُهْلِكَهُم، فذلك تقَحُّمها عليهم، أو تقَحُّمهم بلاد الريف[27].

وقَحَمَتْهم سنة جدبة تقْتَحِم عليهم، وقد أَقْحَموا وأُقْحِموا، وقُحِّموا فانْقَحَمُوا: أُدخِلوا بلاد الريف هرباً من الجدب[28].

وفي القرآن الكريم: ﴿فَلَا ٱقۡتَحَمَ ٱلۡعَقَبَةَ﴾[29]، ثم فَسَّر اقتحامها، فقال: ﴿فَكُّ رَقَبَةٍ ۝١٣ أَوۡ إِطۡعَٰمٞ فِي يَوۡمٖ ذِي مَسۡغَبَةٖ﴾[30]، ومعنى فلا اقتحم العقبة: أي فلا هو اقتحم العقبة، والعرب إذا نفت فعلاً باستخدام (لا) كررتها، كقوله تعالى: ﴿فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلَّىٰ﴾[31]، وقوله تعالى: ﴿فَلَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ﴾[32]، وتكررت في القرآن الكريم ثنتا عشرة مرة، في سور مختلفة، وإنما لم تتكرر اللام ههنا؛ لأنه أضمر لها فعلاً دلَّ عليه سياق الكلام؛ كأنه قال: فلا آمن ولا اقتحم العقبة، والدليل عليه قوله: ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلصَّبۡرِ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلۡمَرۡحَمَةِ﴾[33].

والقُحَم: الأمور العظام التي لا يركبها كل أحد[34].

وديدن الشجعان اقتحام المهالك، والتخفف إلى الحروب والفتن، وقِلّة تدبر العواقب، ولا يخلو من هذا دَأْبهُ أن يُوَرِّط نفسه وقومه[35].

---

(26) يُنْظَر: لسان العرب: مادة (قحم).
(27) يُنْظَر: لسان العرب: مادة (قحم)، والغريب، ابن سلام، 3/ 451.
(28) يُنْظَر: لسان العرب: مادة (قحم)، والغريب، ابن سلام، 3/ 451.
(29) سورة البلد، الآية: 11.
(30) سورة البلد، الآية: 13 ـ 14.
(31) سورة القيامة، الآية: 31.
(32) سورة البقرة، الآية: 38.
(33) سورة البلد، الآية: 17. يُنْظَر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي.
(34) يُنْظَر: لسان العرب: مادة (قحم).
(35) يُنْظَر: الفائق، 1/ 135.

وأنشد ابن الأعرابي:

إنِّـي، إذا مـا الأَمـرُ كـان جِـدًّا، ولـم أَجِـدْ مِـنَ اقـتِـحـامٍ بُـدًّا،
لاقِـي العِـدى فـي حَـيَّـةٍ عِـرْبَـدًّا[36].

وقال شمر: كل شاقٍّ صَعْب من الأمور المُعضِلة والحروب والديون فهي قُحَم، وقُحَم الدَّين: كثرته ومشقَّته[37].

وفي قول الشاعر:

قـوم إذا حـاربـوا، فـي حـربـهـم قُـحَـم

قال ابن الأعرابي: إقدام وجرأة وتَقَحُّم[38].

واقْتَحَم المنزل: هجم عليه[39]، وهَجَمَه[40].

وأما عن **الحكم الشرعي**: فإن الاقتحام لا يباح إلا في الطاعات أو المباحات، أما في المعاصي: فيحرم، سواء اقتحم بنفسه، أم أَمَرَه غيره في الاقتحام؛ إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

ففي الحديث عَنْ عَلِيٍّ رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ الله ﷺ بَعَثَ جَيْشاً وَأَمَّرَ عَلَيْهِمْ رَجُلاً[41]، وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَسْمَعُوا لَهُ وَيُطِيعُوا، فَأَجَّجَ نَاراً[42] وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَقْتَحِمُوا فِيهَا[43]، فَأَبَى قَوْمٌ أَنْ يَدْخُلُوهَا، وَقَالُوا: إِنَّمَا فَرَرْنَا مِنْ النَّارِ[44]، وَأَرَادَ قَوْمٌ أَنْ يَدْخُلُوهَا، فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ: «**لَوْ دَخَلُوهَا أَوْ دَخَلُوا فِيهَا لَمْ يَزَالُوا**

---

(36) العربد: الحية الخبيثة. يُنْظَر: لسان العرب: مادة (عربد).

(37) يُنْظَر: لسان العرب: مادة (قحم).

(38) يُنْظَر: لسان العرب: مادة (قحم).

(39) يُنْظَر: فتح الباري، ابن حجر العسقلاني، 11/ 318.

(40) يُنْظَر: لسان العرب: مادة (قحم).

(41) وأمر عليهم رجلاً: قيل هو علقمة بن مجزز، وقيل إنه عبد اللّه بن حذافة السهمي. عون المعبود شرح سنن أبي داود.

(42) فأجج: بجيمين أوليهما مشددة أي أوقد. عون المعبود شرح سنن أبي داود.

(43) أن يقتحموا: أي يدخلوا. عون المعبود شرح سنن أبي داود.

(44) إنما فررنا من النار: أي بترك دين آبائنا. عون المعبود شرح سنن أبي داود.

فِيهَا»[45]، وَقَالَ: «لا طَاعَةَ فِي مَعْصِيَةِ الله، إِنَّمَا الطَّاعَةُ فِي الْمَعْرُوفِ»[46].

قال الخطابي[47]: هذا يدل على أن طاعة الولاة والأمراء والقادة لا تجب إلا في المعروف، والنفوذ لهم في الأمور التي هي الطاعات ومصالح للمسلمين، فأما ما كان منها معصية كقتل النفس المحرمة وما أشبهه من ترويع النفوس الآمنة فلا طاعة لهم في ذلك، إنما الطاعة في المعروف، وهذا تقييد لما أطلق في الأحاديث المطلقة القاضية بطاعة أولي الأمر على العموم.

والعاقل قلما يخاطر بنفسه في اقتحام المهالك مع العلم بأنه مخاطر[48].

ومن القواعد: ترك سنة أهون أو أولى من اقتحام بدعة[49].

وفي الدعاء: اللهم نَجِّنَا من موارد الهلكات، وسَلِّمْنَا من اقتحام الشبهات، وعُمَّنَا بسحائب البركات، ولا تُخْلِنا من لطفك في جميع الأوقات[50].

---

(45) قال الحافظ ابن حجر: الاحتمال الظاهر أن الضمير للنار التي أوقدت لهم أي ظنوا أنهم إذا دخلوا بسبب طاعة أميرهم لا تضرهم، فأخبر النبي ﷺ أنهم لو دخلوا فيها لاحترقوا فلم يخرجوا انتهى. عون المعبود شرح سنن أبي داود.

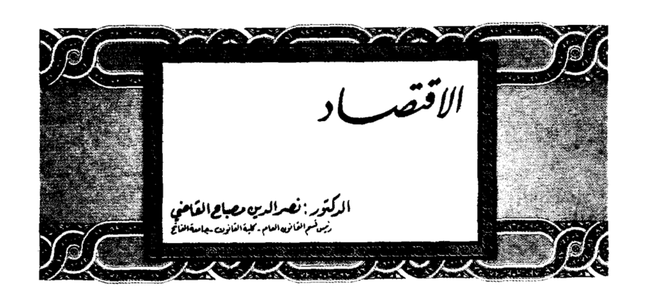
(46) صحيح البخاري، رقم الحديث (3955)، وصحيح مسلم، رقم الحديث (3424)، والنسائي، رقم الحديث (4134).

(47) يُنْظَر: عون المعبود شرح سنن أبي داود.

(48) يُنْظَر: الموافقات، الشاطبي، 4/ 175.

(49) يُنْظَر: الوسيط، الغزالي، 1/ 287، والمجموع، النووي، 1/ 504، وحاشية البجيرمي، 1/ 87.

(50) يُنْظَر: إعانة الطالبين، الدمياطي، 2/ 254.



1 ـ في فقه اللغة العربية

الاقتصاد على وزن افتعال، وهو مصدر للفعل اقتصد يقتصد اقتصاداً. وأصله من مادة (ق. ص. د) ولها اشتقاقات ذات معانٍ متعددة في لسان العرب بين الحقيقة والمجاز، فالقَصد: استقامة الطريق، وطريق قاصد: سهل مستقيم. وسفر قاصدٌ: سهل قريب. والقَصْدُ: العَدْل. يقول الشاعر:

على الحَكَمِ المأتِيِّ، يوماً إذا قضى قَضِيَّتَه، أن لا يجور ويقْصِدُ

والقَصْدُ: الاعتماد والأَمُّ والاتجاه وإتيان الشيء. والقَصْدُ: هو الوسط بين الطرفين، فهو خلاف الإفراط، وهو ما بين الإسراف والتقتير. والقصد في المعيشة: أن لا يُسْرِفَ ولا يُقَتِّر. يقال: فلان مقتصد في النفقة، وقد اقتصد. واقتصد فلان في أمره أي استقام. وكل هذا من المجاز[1].

فيلاحظ تدرّج اللفظة وتطورها بتطور المعرفة الإنسانية، وارتقت في أطوار حياتها المختلفة، إذ كانت في أصل معناها المادي، الطريق المستقيم الممهد،

(1) ابن منظور، لسان العرب. بيروت: دار صادر، (الطبعة الأولى سنة 1300هـ) ـ حـ 3، ص 353 وما بعدها. وكذلك، مرتضى الزبيدي، تاج العروس. بيروت: دار الفكر، سنة (1414هـ ـ 1994م)/ دراسة وتحقيق علي شيري. حـ 5، ص 189 وما بعدها.

ثم استعملت بمعنى مطلق الاستقامة؛ أي العدل، ثم استعيرت إلى مَعانٍ أكثر تجريداً، فصارت بمعنى الوسط بين طرفين سواء أكان ذلك في الحسيات أم المعنويات.

2 ـ في الاستعمال القرآني:

وردت الكلمة في أكثر من موضع في القرآن الكريم وبذات المعاني اللغوية تقريباً، حيث يقول الله تعالى: ﴿وَٱقۡصِدۡ فِي مَشۡيِكَ وَٱغۡضُضۡ مِن صَوۡتِكَۚ﴾[2] بمعنى توسَّط فيه بين الإسراع والإبطاء. وقوله تعالى: ﴿لَوۡ كَانَ عَرَضٗا قَرِيبٗا وَسَفَرٗا قَاصِدٗا لَّٱتَّبَعُوكَ وَلَٰكِنۢ بَعُدَتۡ عَلَيۡهِمُ ٱلشُّقَّةُۚ﴾[3]. بمعنى (سفراً متوسطاً بين القريب والبعيد) والشقة المسافة التي تقطع بمشقة. وقوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ قَصۡدُ ٱلسَّبِيلِ﴾[4] ﴿وَمِنۡهَا جَآئِرٞ﴾.

وقوله تعالى: ﴿وَلَوۡ أَنَّهُمۡ أَقَامُواْ ٱلتَّوۡرَىٰةَ وَٱلۡإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِم مِّن رَّبِّهِمۡ لَأَكَلُواْ مِن فَوۡقِهِمۡ وَمِن تَحۡتِ أَرۡجُلِهِمۚ مِّنۡهُمۡ أُمَّةٞ مُّقۡتَصِدَةٞۖ وَكَثِيرٞ مِّنۡهُمۡ سَآءَ مَا يَعۡمَلُونَ﴾[5]. بمعنى أمة معتدلة، وهم من أسلم منهم. وقوله تعالى ﴿وَإِذَا غَشِيَهُم مَّوۡجٞ كَٱلظُّلَلِ دَعَوُاْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ فَلَمَّا نَجَّىٰهُمۡ إِلَى ٱلۡبَرِّ فَمِنۡهُم مُّقۡتَصِدٞۚ وَمَا يَجۡحَدُ بِـَٔايَٰتِنَآ إِلَّا كُلُّ خَتَّارٖ كَفُورٖ﴾[6]. وهنا بمعنى منهم مُوفٍ بعهده، شاكرٌ لله. وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوۡرَثۡنَا ٱلۡكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصۡطَفَيۡنَا مِنۡ عِبَادِنَاۖ فَمِنۡهُمۡ ظَالِمٞ لِّنَفۡسِهِۦ وَمِنۡهُم مُّقۡتَصِدٞ وَمِنۡهُمۡ سَابِقُۢ بِٱلۡخَيۡرَٰتِ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۚ﴾[7]. وفي هذه الآية الكريمة بمعنى منهم من استوت حسناته وسيئاته[8]. وأشار القرآن الكريم إلى الاقتصاد في المعيشة، حيث يقول الله

---

(2) سورة لقمان، آية: 19.

(3) سورة التوبة، آية: 42.

(4) سورة النحل، آية: 9.

(5) سورة المائدة، آية: 66.

(6) سورة لقمان، آية: 32.

(7) سورة فاطر، آية: 33.

(8) الشيخ حسنين محمد مخلوف، كلمات القرآن (تفسير وبيان). طبعة لبنان، سنة (1375هـ ـ 1956م).

تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا﴾[9]. وقوله تعالى ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا ۚ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾[10].

3 ـ في الحديث الشريف:

وردت الكلمة في كثير من الأحاديث النبوية الشريفة، ومن أهم معانيها التوسط في الأمور بين طرفي الإفراط والتفريط. ومن ذلك ما رواه الإمام مالك: «أنه بلغه عن عبد اللّه بن عباس، أنه كان يقول: القصد والتؤدة وحسن السمت، جزءٌ من خمسة وعشرين جزءاً من النبوة»[11].

وأيضاً ما رواه الإمام البخاري حيث يقول: «حدثنا آدم: حدثنا ابن أبي ذئب، عن سعيد المقبريِّ، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (لن يُنْجِي أحداً منكم عمَلُه). قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: (ولا أنا، إلا أن يتغمدني الله برحمةٍ، سددوا وقاربوا، واغدوا ورُوْحُوا، وشيء من الدُّلْجَةِ، والقَصْدَ القَصْدَ تبلغوا)[12] بمعنى الزموا الوسط المعتدل في الأمور تبلغوا مقصدكم وبغيتكم.

وفي صفته عليه الصلاة والسلام، كان أبيض مليحاً مُقَصَّداً، قال ابن الأثير: هو الذي ليس بطويل ولا قصير ولا جسيم، كأن خَلْقَه نُحِيَ به القَصْد من الأمور والمعتدل الذي لا يميل إلى أَحَدِ طرفي التفريط والإفراط[13].

---

(9) سورة الفرقان، آية: 67.

(10) سورة الأعراف، آية: 31.

(11) موطأ الإمام مالك/ تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية (عيسى البابي الحلبي). سنة 1370هـ ـ 1951م. ـ حـ 2 ص 954 ـ 955.

(12) صحيح البخاري/ تحقيق الدكتور مصطفى ديب البغا. ط أولى، دمشق (بيروت): دار القلم، سنة 1401هـ ـ 1981م. ـ حـ 5، ص 2373.

(13) ابن الأثير (مجد الدين المبارك بن محمد الجزري. 455 ـ 606هـ)، النهاية في غريب الحديث والأثر/ تحقيق الطاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي. بيروت: المكتبة العلمية (صورة من طبعة القاهرة سنة 1383هـ ـ 1963م). حـ 4، ص 67.

4 ـ في الفكر المعاصر

كلمة الاقتصاد (ECONOMIE) في اللغة الأوروبية مشتقة من كلمة إغريقية معناها «التدبير». ولما كانت كلمة التدبير مستعملة أصلاً لتعني «التدبير المنزلي»، فإن استعمالها لدراسة تدبير الدولة اقتضى نعتها بكلمة «السياسي»، والمقصود منها «الإداري». فأصبحت «التدبير السياسي». وترجمت إلى اللغة العربية «الاقتصاد السياسي». ثم تطور الأمر إلى ظهور علم الاقتصاد الذي يقوم بالدراسة التحليلية الموضوعية للأسواق والأثمان وغيرها. فهو العلم الذي يبحث في ظواهر توزيع الثروة وإنتاجها واستهلاكها، ويحاول الكشف عن قوانين هذه الظواهر، وهناك أربعة عوامل أساسية تُكَوِّن مشكلة الإنسان الاقتصادية، **أولها**: تعدد غايات الإنسان. **ثانيها**: اختلاف أهميتها. **ثالثها**: قلة وسائل الوصول إلى هذه الغايات. **رابعها**: إمكانية استعمالها في أغراض متضاربة. **وعلى هذا الأساس فإن المشكلة الاقتصادية الأساسية** تتمثل فيما تضمنه التعريف السابق، من قلة وقت الإنسان وموارده، وعجزها عن أن تشبع حاجاته إشباعاً كاملاً، وليس هناك إمكانية للإشباع الكامل إلا في الجنة، حيث لم تكن حدود للزمن أو الموارد[14]!.

والاقتصاد في التفكير الإنساني، مبدأ عام في البحث العلمي يرمي إلى الإيجاز والتعويل على أقل ما يمكن من الفروض لتفسير الظواهر المختلفة. ومبدأ الاقتصاد عند الحكماء هو القول بأن الحياة الطبيعية لا تسلك لبلوغ غاياتها أعوص الطرق، بل تسلك أبسطها، والمقصود بأبسط الطرق تلك التي تسلتزم الأقل من القوة، والمادة، والجهد، والاختراع، والمبادرة[15].

---

(14) أحمد نظمي عبد الحميد، معجم العلوم الاجتماعية. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة 1975. ـ ص 416 ـ 417. وكذلك، الدكتور محمد عبد المنعم الجمال، موسوعة الاقتصاد الإسلامي. ط ثانية، القاهرة (بيروت): دار الكتاب المصري (دار الكتاب اللبناني). سنة 1406هـ ـ 1986م. حـ 1، ص 17 وما بعدها. وأيضاً، الدكتور محمد عبد المنعم عفر، النظرية الاقتصادية بين الإسلام والفكر الاقتصادي المعاصر. ط أولى. ـ (الناشر: بنك فيصل الإسلامي بقبرص)، سنة 1408هـ ـ 1988م. ـ حـ 1، ص 13 وما بعدها.

(15) الدكتور جميل صليبا. المعجم الفلسفي. بيروت: دار الكتاب اللبناني، سنة 1982م. ـ حـ 1، ص 109 وما بعدها.

5 ـ الإسلام والاقتصاد

جاء الإسلام منهجاً للحياة، ينظم سلوك الإنسان الفردي والجماعي ويحكم علاقات الإنسان المختلفة، فالإسلام نظام كامل يشمل النظم العقدية والعبادات والمعاملات والأخلاق، فمن ضمن تعاليمه الأساسية في مجال المعاملات الاقتصادية، وضع ضوابط وحدود لنشاط الأفراد بما يكفل تحقيق المصلحة العامة، وفي الوقت ذاته يفتح المجال واسعاً للعمل واكتساب الثروة بالطرق الشرعية التي تهدف إلى مصلحة الفرد والجماعة على حد سواء، ويحافظ على الملكية الخاصة وينظم اكتسابها وتوريثها، مع بيان حرية التصرف فيها، وفقاً للأصول الشرعية التي تكفل استثمارها وادخارها واستهلاكها في المجالات المختلفة[16].

ويخلص بعض الباحثين إلى تعريف علم الاقتصاد الإسلامي إلى أنه: **«ذلك العلم الذي يبحث في كيفية تنظيم النشاط الاقتصادي للأمة الإسلامية أفراداً وجماعة، واستخدام مواردها المختلفة التي أتاحها الله لمجتمعاتها، تحقيقاً لأقصى إنتاج ممكن من المتاع الحلال لإشباع الحاجات الرشيدة لأفرادها حاضراً ومستقبلاً، وإنفاقها فيما يرضي الله وعلى هدي الشريعة الإسلامية»**[17].

فهو لا شك يمثل فرعاً من فروع النظم الإسلامية ذات المصدر الإلٰهي، والهدف الإنساني، فعلى الرغم من التشابه بين مفهوم الاقتصاد في الفكرين الإسلامي والوضعي إلا أنّ هناك فروقاً أساسية بين النظامين من حيث الأساس والهدف. **ولعل أهم هذه الفروق** ما يعرف في المشكلة الاقتصادية بفكرة «الندرة النسبية» التي تدور حولها أغلب تعريفات علم الاقتصاد الوضعي. التي تخلص

---

(16) د. شوكت عليان، النظام الاقتصادي في الإسلام. ط/ أولى. ـ بدون مكان نشر: مطبعة النرجس، سنة 1421هـ ـ 2000م. ـ ص 22.

(17) د. عبد اللّه الصعيدي، بعض المفاهيم الأساسية في الفكر الاقتصادي الوضعي والفكر الإسلامي. مجلة العلوم القانونية والاقتصادية (يصدرها أساتذة كلية الحقوق ـ جامعة عين شمس): القاهرة: العدد الثاني ـ السنة السادسة والثلاثون (يوليو سنة 1994) ـ ص 585.

في أن المواد المتاحة لاشباع حاجات الإنسان فرداً وجماعة، هي دائماً أقل من هذه الحاجات المتعددة والمتجددة[18].

فهذه المشكلة لا أساس لها في النظام الاقتصادي الإسلامي، بل المبدأ المقرر في الإسلام يذهب إلى أن الأصل في الخلق هو الوفرة، وليست الندرة مصداقاً لقوله تعالى: ﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَٰلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٩﴾ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ﴾[19].

وقوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾[20].

فالمشكلة إذن تتمثل في سوء توزيع الثروة، وفساد منهج العمل، وسياسة الأجور، وعدم العدالة وتكافؤ الفرص.

فالنظام الاقتصادي في الإسلام هو جزء من نظام الشريعة الإلٰهية التي تمثل الوسطية العدلية التي تخلو من الإفراط والتفريط، وتجمع بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة، وتضمن حق الحياة للفرد والجماعة. فالمنهج الإسلامي له خصوصيته الذاتية التي تختلف عن المذاهب الفكرية الأخرى كالماركسية والرأسمالية.

فالنظام الاقتصادي الإسلامي يقرر بأن المال لله وحده، والإنسان مستخلف فيه، ينفقه في سبله المشروعة. واعتبر الإسلام العمل هو الوسيلة الشرعية للملك وأقر مبدأ تكافؤ الفرص. وأقام نظام الميراث ومنع تركيز الثروة، وحرم اكتناز المال وحرم الربا وأحل البيع، ووضع الضوابط الأخلاقية والأدبية في المعاملات الاقتصادية، وغيرها من المعاملات الإنسانية التي تقوم جميعها على

---

(18) يراجع د. حسين عمر، مبادئ علم الاقتصاد (المشلكة الاقتصادية والسلوك الرشيد، تحليل جزئي وكلي). ط سابعة. القاهرة: دار الفكر العربي، سنة 1989م. ـ ص 11 وما بعدها.

(19) سورة فصلت، آيات: 9 ـ 10.

(20) سورة هود، آية: 6.

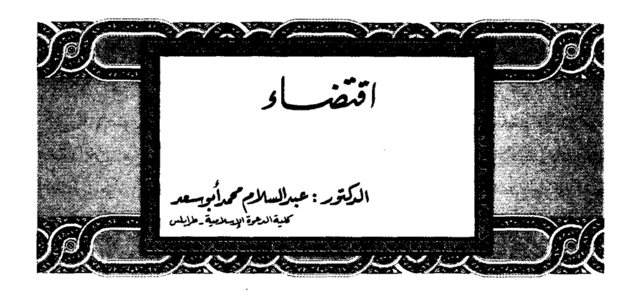
التقوى والاستقامة والنصيحة والوفاء، وكلها تحت ضابط رباني هو الرقابة الداخلية التي أساسها الوازع الديني وخشية الله تعالى[21].

فالأصول والأسس للنظام الاقتصادي الإسلامي خاصة، والنظم الإسلامية عامة، هي من القرآن الكريم والسُّنة النبوية الشريفة، وعمل الإنسان تنفيذي وتطبيقي مباشرة للنصوص القطعية الدلالة والثبوت، أو غير مباشر عن طريق فهم النصوص ذات الدلالة العامة في حدود الاجتهاد الشرعي، الذي يراعي مناط التشريع، وهو المصلحة التي تختلف باختلاف الزمان والمكان وتغيُّرها، فأينما كانت المصلحة فثَمَّ شرع الله، «فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عَدل كلُّها، ورحمة كلُّها ومصالح كلُّها، وحكمة كلَّها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أُدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عَدْل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله ﷺ أتمّ دلالةٍ وأصدقها، وهي نوره الذي به أبصر المبصرون، وهُداه الذي به اهتدى المهتدون، وشفاؤه التام الذي به دواءُ كل عليل، وطريقه المستقيم الذي من استقام عليه فقد استقام على سواء السبيل»[22].

والحمد لله أولاً وآخراً

(21) الأستاذ أنور الجندي، معلمة الإسلام. ط ثانية ـ القاهرة: دار الصحوة، سنة 1410هـ ـ 1989م ـ حـ 1، ص 648 وما بعدها. وكذلك، د. محمد عبد المنعم عفر، النظرية الاقتصادية (المصدر السابق ذكره). حـ 1، ص 34 وما بعدها.

(22) ابن القيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين/ تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، بيروت: دار الجيل، سنة 1973م. حـ 3، ص 3.



الاقتضاء: يأتي بمعنى الطلب، كما يأتي بمعنى القبض والأخذ، وهو مصدر للفعل الخماسي (اقتضى). تقول: اقتضى دينه وتقاضاه، بمعنى أخذه وقبضه، واقتضيت مالي عليه: قبضته وأخذته[1].

ولم يرد في القرآن الكريم بهذه الصيغة، وإنما ورد الفعل الثلاثي وما تصرف منه: (قضىٰ ـ يقضي ـ اقْضِ ـ قاض ـ قاضية ـ مقضياً)[2].

ورد لفظ (اقتضاء) في كتب السُّنّة (باب اقتضاء الذهب، من الورق)[3]، فقد رخص فيه رسول الله ﷺ إذا كان ذلك يداً بيدٍ[4].

فقد ورد أن ابن عمر، رضي الله عنهما ـ كان يبيع الإبل بالدنانير ويتقاضى الدراهم، ويبيعها بالدراهم ويأخذ الدنانير، فسأل رسول الله ﷺ فقال: «لا بأس أن تأخذها بسعر يومها، ما لم تفترقا وبينكما شيء»[5].

---

(1) انظر: اللسان، والقاموس، والصحاح، مادة: (ق. ض. ي).

(2) انظر المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مادة: (ق. ض. ي).

(3) انظر: سنن أبي داود، باب: اقتضاء الذهب بالورق. وسنن ابن ماجة، كتاب التجارة.

(4) المصدران السابقان.

(5) أبو داود ابن ماجه (المصدران السابقان).

كما ورد الفعل الخماسي: (اقتضىٰ) في صحيح البخاري، في قوله ﷺ «رحم الله امرءاً سمحاً إذا باع، وإذا اشترى، وإذا اقتضى»[6].

وفي الفقه: جعل الفقهاء للوصي الحق في اقتضاء دين الموصىٰ عليه، بل جعلوا ذلك واجباً عليه، رعاية لحق القاصر، وضماناً لماله[7].

دلالة الاقتضاء: قسم فقهاء الحنفية دلالة اللفظ على المعنى إلى أربعة أقسام، هي: عبارة النص، إشارة النص، دلالة النص، اقتضاء النص. وزاد الجمهور قسمين آخرين: مفهوم الموافقة، ومفهوم المخالفة[8].

واقتضاء النص أو دلالة الاقتضاء هي: «دلالة الكلام على معنىً يتوقف على تقديره صدق الكلام، أو صحته شرعاً أو عقلاً»[9].

بمعنى: أن صدق الكلام، أو صحته شرعاً أو عقلاً قد يتوقف على معنىً خارج عن اللفظ، بحيث لا يصح الكلام إلا بتقديره؛ فإذا كان كذلك، سميت الدلالة على المعنى المقدر (دلالة اقتضاء)، وسمي الباعث على التقدير (مقتضياً)، وسمي الشيء المقدر (مقتضىً)، وسمي ما تثبت به من الأحكام: (حكم المقتضى)[10].

ومن التعريف السابق دلالة الاقتضاء يظهر أن «المقتضى» ثلاثة أقسام:

1 ـ ما وجب تقديره لصدق الكلام، ومثاله قوله ﷺ «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»[11]، فإن لفظ الحديث يدل على أن هذه الأشياء الثلاثة مرفوعة عن الأمة، لكن الواقع يؤكد وجودها، أي إن

---

(6) صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب السهولة والسماحة في الشراء والبيع.

(7) انظر: أحمد الدردير، الشرح الكبير 4/ 209، رد المحتار 5/ 503، والزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته 8/ 143.

(8) انظر: إبراهيم بن أحمد الكندي، دلالات وطرق الاستنباط 282، وتسهيل الحصول على قواعد الأصول لمحمد أمين الدمشقي، تح مصطفى الخن 226، وزكي الدين شعبان أصول الفقه 374.

(9) انظر: المحليّ، على جمع الجوامع 1/ 172، 173.

(10) كشف الأبرار عن أصول البزدوي 1/ 75.

(11) رواه ابن ماجة، والحاكم، والطبراني بصيغ مختلفة.

الإخبار برفع هذه الأشياء عن الأمة غير صادق، وهذا محال؛ لصدور الخبر عن الصادق الأمين ﷺ. فالإخبار صادق حتماً لذلك كان لا بد من تقدير شيء من الكلام، كالإثم أو الحكم أو نحوهما، حتى يكون الكلام مطابقاً للواقع؛ لأن الحديث بعد هذا التقدير يكون نصه: (رفع عن أمتي إثم الخطأ...) أو (حكم الخطأ...) وهذا يتفق مع الواقع ولا يخالفه... فدلالة قوله ﷺ (رفع عن أمتي الخطأ...) على كلمة الإثم أو الحكم من قبيل دلالة الاقتضاء[12].

ومثاله أيضاً: قوله ﷺ - «لا عَمَلَ إلا بنية» فإن الواقع يبين أن هناك أعمالاً بلا نية، ولكي يكون قوله: ﷺ موافقاً للواقع لا بد من تقدير لفظ يدل على ذلك، وهو قوله: (ثواب) فيكون لفظ الحديث: (لا ثواب عمل إلا بنية) ويكون ذلك صادقاً مطابقاً للواقع.

2 - ما وجب تقديره لصحة الكلام شرعاً. ومثاله: قولك لصديق لك اهْدِ كتابك هذا لفلان عني بدينار؛ فإنه توكيل للمخاطب بإهداء الكتاب، وإهداء الكتاب لا يصح من الموكل شرعاً إلا إذا كان مالكاً له، فإذا قبل الوكيل هذا التوكيل تضمن ذلك قبوله بيع الكتاب للموكل ونقل ملكيته إليه، فيكون البيع ثابتاً اقتضاء[13].

3 - ما وجب تقديره لصحة الكلام عقلاً: ومثاله قوله تعالى: ﴿فَلْيَدْعُ نَادِيَهُۥ ۝١٧ سَنَدْعُ ٱلزَّبَانِيَةَ﴾[14] فإن النادي وهو المكان الذي يجتمع فيه لا يُدعىٰ، لذلك لا بد من تقدير لفظ يستقيم الكلام معه عقلاً، وهو لفظ (أهل، أو أصحاب)، وعلى ذلك تكون الآية: [فليدع أهل ناديه أو أصحاب ناديه]، ومثاله أيضاً: قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾[15] أي أهل القرية.

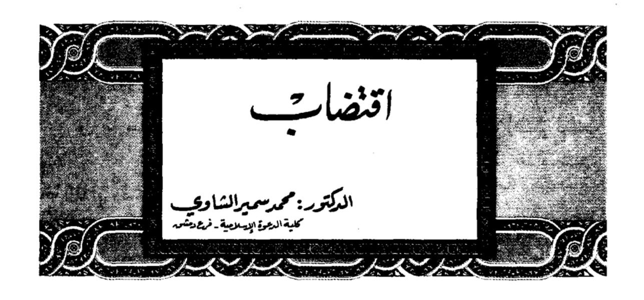
(12) انظر: عبد المجيد مطلوب، طرق الاستنباط 18، 19.
(13) المصادر السابقة.
(14) سورة العلق، الآيتان 18، 19.
(15) سورة يوسف، الآية: 82.

وهذه الأنواع الثلاثة تدخل في دلالة الاقتضاء عند جمهور الأصوليين، ويسمى المقدر فيها «مقتضى»؛ لأن صدق الكلام أو صحته اقتضاه.

ويرى بعض الحنفية أن دلالة الاقتضاء هي الدلالة على ما أضمر لصحة الكلام شرعاً خاصة، وهو الذي يسمى عندهم (مقتضىٰ)، وما عداه يسمى محذوفاً أو مضمراً[16].

ويسمى هذا المحذوف عند علماء البلاغة مجازاً بالحذف، وعند علماء النحو محذوفاً.

(16) عبد المجيد مطلوب (م. س).



القَضْبُ: القطعُ، قضَبَه يقضِبه قضْباً، واقتضبه، وقضَّبه، فانقضب وتقضَّب: انقطع؛ قال الأعشى:

ولَبُونِ مِعزابٍ حويتُ، فأصبحتْ نُهْبى، وآزلةٍ قَضَبْتَ عِقالها

الآزِلة: الناقة الضامرة التي لا تجترُّ.

وكانوا يحبسون إبلهم مخافة الغارة.

يخاطب الشاعر الممدوح فيقول: فلما صارت إليك الإبل أيها الممدوح، اتَّسعت في المرعى، فكأنها كانت معقولة، فقَضَبْتَ عِقالها.

قضبتَ عقالها، واقتضبتَه: اقتطَعْتَه.

واقْتِضَابُ الكلامِ: ارتجالُه، واقتضبتُ الحديث: تكلمتُ به من غير تهيئةٍ أو إعدادٍ له.

وفي حديث النبي ﷺ: أنه كان إذا رأى التَّصليب في ثوبٍ، قضَبَه؛ قال الأصمعي: يعني قطع موضع التَّصليب منه[1]. ومنه قيل: اقضتبتُ الحديث،

---

(1) الحديث روته السيدة عائشة رضي الله عنها. وأخرجه أبو داود رقم (4151) والبخاري في اللباس.

إنما هو انتزعتُه واقتطعته، وإياه عنى ذو الرُّمة بقوله، يصف ثوراً وحشياً:

كأنه كوكبٌ في إثرِ عِفريةٍ   مُسَوَّمٌ، في سواد الليل، مُنْقَضِبُ

أي: مُنْقَضٌّ ومنتزعٌ من مكانه.

ويقال للمِنْجل: مِقْضَبٌ ومِقْضَابٌ.

والقضِيبُ: الغُصْنُ. والجمعُ: قُضُبٌ وقُضْبٌ، وقُضْبَانٌ وقِضْبَانٌ. والأخيرة اسم للجمع. و قضَبَهُ قضْباً: ضربه بالقضيب.

والمُقْتَضَبُ من الشِّعْر: فاعلات مفتعلن مرتين؛ وبيته:

أقْبَلَتْ، فلاحُ لها   عارضانِ كالبَرَدِ

وإنما سُمِّيَ مقتضَباً، لأنه اقْتُضِبَتْ تفعيلاته، أي: قُطِعتْ.

وقَضَّبَتِ الشمسُ وتَقَضَّبَتْ: امتدَّ شُعاعُها مثل القُضْبانِ، وعن ابن الأعرابي وقد أنشد:

فصَبَّحَتْ، والشمسُ لم تُقَضَّبِ   عيناً بغضْيانَ ثجُوجَ المشرَبِ

ويروى: لم تَقَضَّبِ.

يقول: وردَتْ الشمسُ ولم يبدُ لها شُعاعٌ، إنما طلعت كأنها تُرْسٌ، لا شُعاعَ لها. وثَجُوج المشرب: كثرة الماء. وغَضْيانُ: موضعٌ.

وقَضَّبَ الكَرْمَ تقضيباً: قطعَ أغصانه وقُضْبانَه في أيام الربيع.

وسيفٌ قاضِبٌ، وقَضَّابٌ، وقضَّابةٌ، ومِقْضَبٌ، وقضيبٌ: قَطَّاع. وقيل: القضيبُ من السيوف اللطيفُ، وفي مقتل الحسين (رضي الله عنه): فجعل ابن زياد يقرَعُ فمه بقضيبٍ؛ قال ابن الأثير: أراد بالقضيب السيفَ اللطيفَ الدقيق؛ وقيل: أراد العود.

والقَضْبَةُ والقَضْبُ: الرَّطْبَةُ. قال تعالى: ﴿فَأَنۢبَتۡنَا فِيهَا حَبّٗا ۝٢٧ وَعِنَبٗا وَقَضۡبٗا﴾.

والقَضِيْبُ من الإبل: التي رُكبَتْ، ولم تُلَيَّنْ قبل ذلك؛ وقيل: هي التي لم تَمْهَر الرياضةَ، الذكر والأنثى في ذلك سواء، وأنشد ثعلب:

مُـخـيَّـسـةٌ ذُلاً وتـحْـسِـبُ أنـهـا إذا ما بـدتْ لـلـنـاظـريـن، قَـضِـيـبُ

يقول: هي ريِّضَةٌ ذليلةٌ، ولعِزَّة نفسها يَحْسِبُها الناظر لم تُرَضْ؛ ألا تراه يقول بعد هذا:

كـمِـثْـلِ أتـانِ الـوحْـشِ، أمَّـا فـؤادُهـا فـصَـعْـبٌ، وأمَّـا ظَـهْـرُهـا مَـرْكُـوبُ

وقضيبٌ: رجلٌ ذليل، عن ابن الأعرابي أنه أنشد:

لأنـتـم، يـوم جـاء الـقـومُ سَـيْـراً عـلـى الـمَـخْـزاةِ، أصبرُ مـن قـضـيـبِ

ضربه مثلاً في الإقامة على الذُّلِّ.

أي: لم تطلبوا بقتلاكم، فأَنتم في الذُّل كهذا الرجل.

أسس التقويم لأبحاث المجلة

تمر الأبحاث والمقالات الواردة على المجلة بمرحلة التقويم والنقد، وفيها تحال الأعمال المقدّمة لها إلى مقوِّم متخصِّص في الموضوع المراد نقده؛ على أن يكتب رأيه صريحاً في إحدى الصور التالية:

1 ـ موافقة للنشر بدون ملاحظات.

2 ـ موافقة مع ملاحظات يرى تعديل البحث على أساسها.

3 ـ رفض للبحث مع ملاحظات تفسيرية.

يعود البحث إلى صاحبه في الحالتين الأخيرتين لتعديل بحثه وفقاً لما يراه سديداً من ملاحظات المقوِّم، وله رفض الملاحظات بردّ علمي آخر يدحض فيه ردود ذلك المقوِّم ويوضح مَوَاطن الزّلل في نقده.

يحال البحث في حالة اختلاف الباحث والمقوّم وإصرار كل منهما على رأيه إلى حكم من درجة علمية أعلى تكون له مهمة ترشيح البحث للنشر أو عدمه، على أن يكون لهيئة التحرير رأيها في تقويم البحث بحسب المعايير التي وضعتها لقبول المواد المنشورة(*).

مع ملاحظة أن المقوِّم لا يعرف اسم الكاتب ولا العكس حتى يكون النقد موضوعياً في جميع الأحوال، وإننا لنأمل ـ مع ذلك ـ أن يلتزم المقوِّمون النزاهة ولين القول في نقد الأعمال المقدّمة لهم، كما نرجو من الكتّاب أن يعتبروا ما يجدونه من ملاحظات على أبحاثهم سبيلاً من سُبل إثراء البحث ودليلاً على أهميته.

(*) انظر الصفحة الأولى من الغلاف الأخير في كل أعداد المجلة.



BULLETIN OF THE FACULTY OF The Islamic Call

Twentieth Year

Correspondence To:

Socialist People's Libyan Arab Jamahiriya - Tripoli

FACULTY OF THE ISLAMIC CALL

P.O. Box: 71771 - Tel: 4802734 - Fax: 4800059

E-mail: FACULTY@LTTNET.NET

2 Libyan Dinar or equivalent



معايير ومتطلبات النشر بالمجلة

- تنشر المجلة البحوث والمقالات ذات المضامين الإسلامية والعربية، أو تلك التي تتناول حاضر العالم الإسلامي ومستقبله بالدراسة المتنوعة في مختلف الميادين.
- تنشد المجلة الأصالة والعمق في الدراسات المقدمة لها وتذكّر الكتاب الأفاضل بما تعارف عليه أسلافنا من أقسام التأليف «السبعة التي لا يؤلف عاقل عالم إلا في أحدها وهي:
  - أما شيء لم يسبق إليه فيخترعه.
  - أو شيء ناقص يتمه.
  - أو شيء مستغلق يشرحه.
  - أو شيء طويل يختصره دون أن يخل بشيء من معانيه.
  - أو شيء متفرق يجمعه.
  - أو شيء مختلط يرتبه.
  - أو شيء أخطأ فيه مؤلفه يصلحه».
- تؤكد المجلة على أهمية استعمال المصادر والمراجع وتعطي أهمية خاصة للمصادر المخطوطة والنادرة والأولية.
- يمكن تقديم الانتاج بلغة أجنبية على أن يقدم الكاتب ملخصاً له بالعربية.
- تكبر المجلة الجهود المبذولة في الانتاج العلمي، وتقوّمه على أساسها.
- تقبل المجلة البحوث والمقالات المترجمة إذا كانت الترجمة دقيقة وأمينة ومصحوبة بصورة من النص الأجنبي.
- لا تقبل البحوث المنشورة في أي صورة من صور النشر.
- تدفع للكاتب مكافأة عن انتاجه حال اعتماده نهائياً للنشر من قبل لجنة التقويم والتصحيح.
- تدعو المجلة كل الكتّاب والباحثين داخل الجماهيرية وخارجها إلى المشاركة بجهودهم العلمية التي ستكون محل تقدير واعتزاز.

«هيئة التحرير»



مجلة إسلامية - ثقافية - جامعة - محكمة تصدر سنويًا

1371 من وفاة الرسول ﷺ الموافق لعام 2003 مسيحي

Bulletin Of The Faculty Of

THE ISLAMIC CALL

Twentieth Year